LES GRANDS PENSEURS
Collection dirigée par P.-M. SCHUHL

HENRI BERGSON

par

Vladimir JANKÉLÉVITCH



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

1959

DÉPOT LÉGAL

1re édition .. .. .. 4e trimestre 1959

La gravure qui illustre la couverture s'inspire du frontispice de l'*Instauratio magna* (1620) ; ce frontispice représentait un navire franchissant les colonnes d'Hercule, et cinglant vers des horizons nouveaux.

AVANT-PROPOS

Le présent ouvrage est la refonte intégrale d'un *Bergson* paru en 1931, avec une lettre d'Henri Bergson, dans la collection « Les grands philosophes » dirigée par l'abbé F. Palhoriès. A ce texte ont été adjoints plusieurs essais ou opuscules publiés depuis cette date, et presque tous introuvables ou à peu près inconnus du public : un chapitre sur *Les deux sources de la morale et de la religion* publié par la *Revue de métaphysique et de morale* en 1933 ; un essai sur la *Simplicité* partiellement édité dans le recueil qu'A. Béguin et P. Thévenaz dédièrent en 1941 à la mémoire d'Henri Bergson (cet essai en partie inédit est publié intégralement dans le présent ouvrage) ; des articles sur *La joie* et l'*Optimisme bergsonien* parus en 1951 dans *Évidences* et dans la *Revue de métaphysique et de morale* ; enfin, en appendice, une étude sur *Bergson et le judaïsme*, publiée en 1957, dans les *Mélanges de philosophie et de littérature juives.* A MM. les Directeurs de la *Revue de métaphysique et de morale* et d'*Évidences*, à M. le Directeur des Éditions de La Baconnière, à M. le Président de l'*Institut international d'Études hébraïques* qui ont aimablement autorisé l'utilisation de ces textes, nous adressons nos plus vifs remerciements.

Le *Bergson* de 1931 exigera quelque jour d'être réécrit de la première à la dernière ligne, et nous comptons consacrer plus tard à ce vaste travail tout le temps qu'il faudra. Il nous a semblé en attendant que la réédition du livre, remanié de fond en comble et augmenté de trois nouveaux chapitres, serait en 1959 une manière de commémorer le centième anniversaire de la naissance de Bergson (1).

(1) Henri Bergson est né à Paris en 1859. Normalien en 1881, il enseigne à Clermont-Ferrand de 1883 à 1888. Il soutient ses thèses en 1889 avec l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* et une petite thèse sur Aristote. *Matière et mémoire* est de 1896, *Le rire* (paru d'abord dans la *Revue de Paris*) de 1900. Il est nommé au Collège de France en 1900, élu à l'Institut en 1901. 1907 est la date de l'*Évolution créatrice.* En 1911 il prononce à Oxford deux conférences sur la *Perception du changement,* au Congrès de Bologne une conférence sur l'*Intuition philoso-*

Il n'y a qu'une manière de lire un philosophe qui évolue et change dans le temps : c'est de suivre l'ordre chronologique de ses ouvrages, et de commencer par le commencement. Cet ordre, assurément, ne correspond pas toujours à l'ordre de la difficulté croissante : et par exemple *Matière et mémoire*, qui date de 1896, est d'une lecture nettement plus ardue que *Le rire* de 1900. Mais le bergsonisme n'est pas une fabrication mécanique, ni une architecture qui se serait édifiée pierre par pierre et complétée peu à peu à la façon de certains grands « systèmes » : c'est le bergsonisme tout entier qui figure, et chaque fois sous un éclairage nouveau, dans les livres successifs du philosophe, comme ce sont toutes les hypostases, dans l'émanatisme de Plotin, qui figurent en chaque hypostase ; de la même manière, Leibniz exposait sa philosophie totale dans chacun de ses ouvrages ; les monades n'expriment-elles pas chacune, de leur point de vue individuel, l'univers tout entier ? L'univers entier ne se mire-t-il pas dans la goutte d'eau de la Monadologie ? Car le microcosme est la miniature du Cosmos. « Ce que je considère », écrit Schelling, cet autre philosophe en devenir, « est toujours la totalité » (*Philosophie de la révélation*, 11e leçon), et c'est cette totalité qu'il appelle Potenz. Bergson écrit chacun de ses livres dans l'oubli de tous les autres, et sans même se soucier des incohérences qui peuvent résulter parfois de leur succession. Bergson approfondit chaque problème comme si ce problème était seul au monde, suit jusqu'au bout chaque « ligne de faits » indépendamment des autres lignes, de même que l'élan vital suit des lignes d'évolution divergentes, à charge pour les commentateurs de résoudre les contradictions éventuelles et d'harmoniser la gerbe de ces divergences ; la conciliation s'opérera sans doute à l'infini, et non pas dans la cohérence logique,

phique ; ces trois conférences, ainsi que l'article de 1903 *(Revue de métaphysique et de morale)*, *Introduction à la métaphysique*, seront reproduits en 1934 dans *La pensée et le mouvant*. Il fait un cours à New York en 1913 ; ce voyage sera suivi, en 1917 et 1918, de deux autres missions aux États-Unis pendant la Grande Guerre. Bergson est élu à l'Académie française en 1914. Il prend parti ardemment, pendant la première guerre mondiale, contre la science allemande, la barbarie allemande, l'imposture allemande. Il publie en 1919 le recueil intitulé *L'énergie spirituelle* et prend sa retraite de professeur en 1921. Il se consacre alors à la Commission de Coopération intellectuelle et aux très hautes fonctions que l'État lui confie, participe à une controverse avec Einstein (*Durée et simultanéité*, 1922), reçoit le Prix Nobel en 1928, publie enfin (1932) *Les deux sources de la morale et de la religion*, dont le dernier chapitre résume un ouvrage qu'il n'aura pas le temps d'écrire. Miné par le rhumatisme déformant dont il souffre depuis plus de quinze ans, il meurt en 1941, dans Paris occupé.

mais dans l'affinité musicale des thèmes et dans la continuité d'un élan : car l'*ordre* bergsonien ressemble plus à l'ordre de la digression obsessionnelle (1) qu'à la patiente marqueterie des fabricants de systèmes. L'intuition bergsonienne, toujours totale et indivise, simple et entière, croît continûment d'une seule poussée organique : et en ce sens le bergsonisme est aussi complet dans les dix-huit pages de l'essai sur *Le possible et le réel* que dans les quatre cents pages de l'*Évolution créatrice.* — Ce grand génie en perpétuel devenir était très influençable. L'essai sur *Le possible et le réel*, capital pour l'intelligence du bergsonisme, paraît (en suédois) en novembre 1930, à la suite de la lecture de notre *Bergson*, dont Bergson avait pris connaissance au début de 1930 (2), et où nous montrions l'importance de l'*illusion de rétrospectivité*, parlions du possible au *futur antérieur*, signalions le caractère central de la critique du Néant, déjà pressenti par Bergson lui-même dans l'adresse de 1920 au meeting d'Oxford. Bergson n'a donc pris conscience que peu à peu de l'originalité géniale, de la fécondité créatrice de ses propres intuitions. C'est en 1906, dans un article de la *Revue philosophique* sur l'Idée de Néant, puis en 1907, dans les pages de l'*Évolution créatrice* consacrées au Néant et au Désordre, que l'intuition prend naissance ; en 1920 qu'elle accède à la première conscience d'elle-même ; à la fin de 1930 et en 1934 dans *La pensée et le mouvant* que Bergson reconstitue enfin, sous l'influence des interprètes, le mouvement qui l'a porté de l'entrevision originaire à la métaphysique du changement et de la plénitude créatrice. Dans l'évolution de Bergson, comme dans toute volition ou causation, il y a rétroaction du présent sur le passé et, après coup, reconstruction idéale du devenir : car la fin, comme dit Schelling, porte témoignage sur le commencement.

Une mélodie jouée à l'envers, en commençant par la dernière note et en remontant d'aval en amont, ne serait qu'une innommable cacophonie. C'est ce que nous fait comprendre l'*Essai sur les données immédiates*. Comment une philosophie vivante, et qui se développe irréversiblement dans la dimension du devenir, serait-elle jamais

(1) PASCAL, *Pensées*, éd. Brunschvicg, IV, fr. 283.

(2) Lettre du 6 août 1930. Nous développions dans ce *Bergson*, achevé en janvier 1930, une étude sur le Possible, le Néant et l'illusion de rétrospectivité parue en 1928 dans la *Revue de métaphysique et de morale* sous le titre Prolégomènes au bergsonisme. Bergson insérera l'article suédois de novembre 1930 dans *La pensée et le mouvant* en 1934 : c'est dans ce livre, pour la première fois, qu'il prend conscience systématiquement d'une logique de la rétrospection (Introduction, I^{re} Partie).

comprise si l'on commence par la fin, ou par le milieu ? L'ordre temporel n'est pas un accident de la sonate, mais son essence elle-même. L'ordre temporel et la succession des moments ne sont pas, dans le bergsonisme, des détails protocolaires : ils sont le bergsonisme *lui-même* et l'ipséité bergsonienne d'une philosophie qui n'est pas comme les autres. La première condition exigée pour comprendre le bergsonisme d'Henri Bergson est de ne pas le penser à rebrousse-temps. Le bergsonisme veut être pensé dans le sens même de la futurition, c'est-à-dire *à l'endroit*.

N. B. — A partir de 1941, les œuvres de Bergson ont été réimprimées chez un nouvel imprimeur, sans reproduire la pagination des éditions antérieures. Comme ces éditions s'étaient succédé, dans certains cas, depuis plus d'un demi-siècle, et que leur pagination était devenue presque classique, il en résulte, pour les citations, un certain imbroglio. La seule solution sera, à l'avenir, de rectifier une à une toutes les références en fonction des éditions nouvelles. En attendant de pouvoir réaliser ce long et fastidieux travail, nous avons fait de notre mieux : l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, *Matière et mémoire* et l'*Évolution créatrice* sont cités d'après les éditions originales (imprimées du vivant de Bergson et par ses soins) ; *Le rire*, *L'énergie spirituelle*, *Les deux sources de la morale et de la religion*, *La pensée et le mouvant*, d'après les éditions nouvelles.

Une édition des *Œuvres* de Bergson en un seul volume paraît en 1959 avec une préface d'Henri Gouhier, et par les soins d'André Robinet.

CHAPITRE PREMIER

TOTALITÉS ORGANIQUES

« Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé. »

PASCAL,
Mystère de Jésus.

Le bergsonisme est une de ces rares philosophies dans lesquelles la théorie de la recherche se confond avec la recherche elle-même, excluant cette espèce de dédoublement réflexif qui engendre les gnoséologies, les propédeutiques et les méthodes. De la pensée bergsonienne on peut répéter, en un sens, ce qui a été dit du spinozisme (1) : qu'il n'est pas pour elle de méthode substantiellement et consciemment distincte de la méditation sur les choses, que la méthode est bien plutôt immanente à cette méditation, dont elle dessine, en quelque sorte, l'allure générale. Bergson insistait naguère avec beaucoup de soin sur la vanité des fantômes idéologiques qui perpétuellement s'insinuent entre la pensée et les faits et médiatisent la connaissance (2). La philosophie de la vie épouserait la courbe sinueuse du réel sans que nulle méthode transcendante vînt relâcher cette étroite adhérence ; mieux encore, sa « méthode » serait la ligne même du mouvement qui conduit la pensée dans l'épaisseur des choses. La pensée de la vie, dit profondément Frédéric Schlegel (3), se passe de toute propédeutique, car la vie ne suppose que la vie, et la pensée vivante qui en adopte le rythme court tout droit au réel sans s'embarrasser de scrupules méthodologiques. La différence entre les timides abstractions des collèges et la générosité de la philosophie concrète, c'est que les unes sont *éternellement préliminaires*, ou — ce qui revient

(1) Léon BRUNSCHVICG, *Spinoza*, pp. 34-37 (1re éd.), et tout le chap. II.
(2) *Énergie spirituelle*, p. 2 ; cf. *Évolution créatrice*, p. 213.
(3) Fr. SCHLEGEL, *Philosophie des Lebens*, 1re leçon (Vienne, 1846).

au même — relatives à quelque chose d'*absolument ultérieur* qui en sera l'application ou qui s'en déduira ; tandis que l'autre est à chaque instant présente à elle-même. Celles-là renvoient à un futur quelconque dont elles demeurent séparées par un vide béant ; celle-ci s'enveloppe au contraire d'évidences actuelles et de certitudes visibles ; elle n'accepte aucune juridiction transcendante, car elle porte en elle-même sa loi et sa sanction. La méthode est donc déjà le vrai savoir ; et loin de préparer une déduction doctrinale de concepts, elle s'engendre par degrés au fur et à mesure que se déroule le progrès spirituel dont elle n'est, en somme, que la physionomie et le rythme intérieur.

Ne cherchons donc pas le point de départ du bergsonisme (comme semble le faire Höffding) dans une critique de la connaissance ou dans une gnoséologie dont le centre serait l'idée d'intuition. Un tel mode d'exposition, ne retenant de la pensée bergsonienne qu'un certain système de formules, un certain *isme* (en l'espèce, l' « intuitionnisme »), condamne l'interprète à se placer devant le *bergsonisme accompli* au lieu d'assister à sa génération et d'en pénétrer le sens. Dans la réponse qu'il a envoyée à Höffding, Bergson proteste d'ailleurs avec une grande netteté, et sans dire peut-être toutes ses raisons, contre une exposition aussi *rétrospective* ; et il allègue que le centre vivant de sa doctrine est bien plutôt la Durée que l'Intuition (1). Comme métaphysique de l'intuition le bergsonisme n'est qu'un système parmi les autres. Mais l'expérience de la durée en détermine le style véritable et intérieur ; c'est en elle que nous retrouverons l'image « infiniment simple » dont il est question dans l'*Intuition philosophique* et qui est vraiment la source vive de la méditation bergsonienne. Avant d'en suivre les incarnations successives à travers quatre problèmes-types : l'*effort d'intellection*, la *liberté*, la *finalité*, l'*héroïsme*, nous devons retrouver le « fait primitif » qui, dans les choses de l'âme, commande toute l'ascétique bergsonienne.

I. — Le tout et les éléments. — Cette ascétique est rendue nécessaire par l'extension abusive aux réalités spirituelles — mentales et vitales (nous les appellerons, pour abréger, les *organismes*) —

(1) Höffding, *La philosophie de Bergson*, appendice, p. 161. Richard Kroner, dans une étude parue au t. I du *Logos* (*Logos* russe, 1910, pp. 86-117), distingue avec raison dans le bergsonisme le point de vue de la métaphysique intuitionniste et la perspective spirituelle de la durée. Mais, comme Höffding, il part à tort de l'armature métaphysique. Cf. L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (1927), p. 659 (t. II).

d'une méthode qui réussit sur le seul plan des réalités matérielles (nous dirons : les *mécanismes*). Le véritable fait fondamental, dans l'ordre de l'esprit comme dans l'ordre de la vie, c'est le fait de « durer » ou, ce qui revient au même, la propriété mnémique qui, considérée dans toute son ampleur vitale, comme chez Richard Semon, assure seule la perpétuité de nos expériences à chaque instant de la vie ; la mémoire n'est pas, comme on l'a dit (1), une fonction dérivée et tardive ; avant de devenir organe indépendant, faculté méthodique de classement et de distribution, elle n'est autre chose que le visage spirituel d'une durée intérieure à soi ; on persiste à la traiter comme un agenda ou calendrier de l'âme, alors qu'elle exprime simplement ceci : notre personne est un monde où rien ne se perd, un milieu infiniment susceptible dans lequel la moindre vibration éveille des sonorités pénétrantes et prolongées. La mémoire n'est que cette obstination toute primitive de mes expériences à se survivre à elles-mêmes ; elle est ce qui *continue* les uns à travers les autres les innombrables contenus dont l'ensemble forme à tout moment l'état actuel de notre personne intérieure. Mais qui dit continuité dit infinité, et l'*immanence de tout à tout* devient de la sorte la loi de l'esprit. Non que la mémoire soit littéralement thésaurisation ou capitalisation de souvenirs ; Philippe Fauré-Fremiet l'a montré lucidement (2), la mémoire est plutôt l'exercice d'un pouvoir que l'accroissement d'un avoir, et plutôt la « recréation » ou réalisation active du passé que l'enregistrement de ce passé. Bergson lui-même, si hostile aux métaphores spatiales, refuse de considérer le cerveau comme un réceptacle d'images, et les images comme des contenus dans un contenant : ce n'est certes pas pour faire du temps lui-même un récipient à souvenirs ! Or « conservation » est (comme réservoir !) une image spatiale... Il n'en est pas moins vrai que le passé qualifie impalpablement notre être actuel et qu'il est à tout moment évocable, même si la conservation est simplement conclue de la donnée immédiate du rappel, même si le passé ne survit pas littéralement *en* nous ni ne sommeille *dans* l'inconscient du devenir. Le temps bergsonien n'est-il pas cette latence paradoxale sans *inesse* ni *être-dans*, sans conservation ni réservation virtuelles ? le temps bergsonien n'est-il pas cette survivance irreprésentable sans rien qui survive ni rien où le passé survivant puisse survivre ?

(1) Pierre Janet, *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps* (1928), pp. 1-6.
(2) En particulier : *Pensée et recréation, La recréation du réel et l'équivoque Esquisse d'une philosophie concrète.*

N'est-il pas conservation créatrice, conservation sans conservatoire? Moyennant cette réserve on garde le droit, avec l'*Essai*, de comparer la durée à la boule de neige qui grossit dans l'avalanche. Que la discontinuité du rappel ne nous empêche pas de lui sous-tendre la continuité du devenir ! — Voici donc une première opposition entre la vie des organismes et l'existence des mécanismes. Un système matériel *est tout entier ce qu'il est à quelque moment qu'on l'envisage, et il n'est que cela* ; ne durant pas, il est en quelque sorte éternellement pur, puisqu'il ne possède aucun passé qui colore et climatise son présent ; et c'est pourquoi Bergson rappelle, à son sujet, l'expression leibnizienne : *mens momentanea.* N'est-ce pas la conscience instantanée que le *Philèbe* attribue aux huîtres et aux méduses ? Un caillou peut se modifier, et, en apparence, « vieillir » : mais en ce cas ses états successifs resteront extérieurs l'un à l'autre sans que nulle transition, si insensible soit-elle, réussisse à solliciter l'ancien dans le nouveau. Car on peut bien dire, paraphrasant deux vers célèbres, que, sans la durée, les choses ne seraient que ce qu'elles sont. Et c'est le cas des choses matérielles qui sont toujours et totalement elles-mêmes. Au contraire, une réalité spirituelle, véhiculant d'impalpables et subtiles traditions, se charge perpétuellement de sous-entendus ; chacun de ses contenus est pour ainsi dire vénérable et profond par tout ce qu'il suppose d'allusions implicites, d'expériences accumulées ; la plus médiocre émotion humaine est un trésor dont on ne dénombrera jamais les richesses puisqu'elle témoigne d'un passé continu où se sont silencieusement déposées, comme des alluvions, les innombrables expériences de la personne. Certes, il n'y a pas, à la lettre, sédimentation : car toute localisation est un leurre ; et les expériences ne s'accumulent pas non plus comme s'amoncellent des provisions dans un garde-manger ; mais il y a néanmoins enrichissement et modification continuelle de l'éclairage mental.

Cette première opposition en engendre une autre, qui la complète. Il faut, en effet, un auxiliaire à la mémoire conservatrice pour composer la durée de l'esprit. La seule « immanence » temporelle ne suffirait pas à différencier irréductiblement les organismes et les mécanismes. Pour qu'on puisse parler, sinon d'une véritable implication du passé dans le présent, du moins d'une certaine présence du passé, il faut qu'à l'immanence de succession se joigne immédiatement une certaine immanence de coexistence. Car le spirituel est à beaucoup d'égards plus « élastique » encore que malléable ; c'est-à-dire que, s'il enregistre

et perpétue toutes les modifications dont il est le théâtre, il tend aussi à reconstituer à chaque instant sa propre totalité : il reste à tout moment, peut-on dire, organiquement intégral. Mais comme il a conservé les expériences « adventices » et qu'il ne porte aucune trace de brisure ou de pluralité profondes, il faut admettre qu'il les a assimilées, digérées, *totalisées*, et qu'elles l'ont modifié comme il les modifiait. Toute réalité spirituelle possède ainsi par nature une certaine vertu totalisante qui lui fait engloutir toutes les modifications importées et reconstituer à chaque pas son organisme total, mais un organisme continûment transformé. Et comme cette totalisation porte, à tout moment, sur tous les éléments de l'organisme spirituel, nous devrons dire que non seulement les contenus de la vie *se survivent* à eux-mêmes dans le temps, mais qu'ils se *revivent* pour ainsi dire eux-mêmes — partiellement dans chacun des contenus contemporains, et totalement dans la personne spirituelle qu'ils expriment. Cette immanence mutuelle, dont notre entendement a horreur, nos arts cherchent au contraire à l'imiter ; mais aucun n'y réussit mieux que la musique, sans doute parce que la musique, grâce à la polyphonie, possède plus de moyens qu'aucun autre art d'exprimer cette compénétration intime des états d'âme. La polyphonie ne permet-elle pas de conduire parallèlement plusieurs voix superposées qui s'expriment simultanément et s'harmonisent entre elles tout en restant distinctes et même opposées ? On se rappelle le mystérieux prélude de *Pelléas* où dès la dix-huitième mesure Debussy met aux prises le thème de Golaud et le thème de Mélisande, exprimant par là l'union tragique qui se nouera entre ces deux destinées. Comment ne pas admirer aussi la merveilleuse subtilité avec laquelle Liszt, dans la *Faust-Symphonie*, brasse entre elles les émotions les plus opposées : l'amour de Faust et l'inquiétude spéculative de Faust dans le premier mouvement, l'amour de Faust et l'amour de Marguerite dans le deuxième ? Les thèmes s'affrontent, se mélangent, se contaminent mutuellement, et chacun d'eux porte la signature de tous les autres. Ainsi fait la vie intérieure à tout moment : elle associe en contrepoints paradoxaux des expériences qui nous paraissaient sans lien, en sorte que chacune d'elles porte témoignage sur la personne entière. Le « mélange total » que les Stoïciens proposaient comme un paradoxe n'est-il pas une réalité continuellement vécue ?

Le trait distinctif et vraiment inimitable des choses spirituelles — organisme, œuvre d'art ou état d'âme — est donc d'être toujours

complètes, de se suffire toujours parfaitement à soi-même... La distinction du partiel et du total n'a de sens que dans le monde des corps inertes qui, subsistant en dehors les uns des autres, peuvent toujours être considérés comme les parties d'un ensemble plus vaste, et entretiennent avec cet ensemble une relation tout extérieure, — une relation topographique. L'univers de la vie est au contraire un univers d'individus (1), de totalités « insulaires » et, au sens propre du mot, de chefs-d'œuvre qui, comme les intelligibles de Plotin (2), sont des parties totales, c'est-à-dire expriment chacun l'ensemble complet du monde dont ils semblent être les parties. Ainsi tout n'est que Dionysos, dit Schelling (3). Et Plotin : πάντα πᾶσαι, toutes les âmes sont toutes choses ! C'est ce que nous prouvera, en premier lieu, l'étude de l'*instinct* (4). Pas plus qu'on ne conçoit une moitié de sentiment ou un morceau de sensation, on ne saurait imaginer l'instinct mutilé ou fractionnaire ; d'une espèce à l'autre il varie simplement en qualité ; mais le thème est tout entier présent en chacune des variations dont il s'habille ; en chacune le thème original tend à s'arrondir, à s'installer au centre d'un domaine privé. Il n'y a que les corps bruts qui admettent entre le tout et la partie des transitions graduelles ; et c'est un des rôles de la science que de se ménager adroitement d'insensibles transitions et d'en faire de belles généalogies où s'efface l'originalité des individus. Le biologiste Vialleton, que son sens aigu des discontinuités entraîne jusqu'à la négation du transformisme, confirmerait sur ce point les intuitions bergsoniennes. Toute espèce a dû naître viable dès le principe ; les corrélations sont apparues *d'emblée* suffisantes pour permettre à l'organisme de vivre. Il n'y a pas d'ébauches d'organes, de rudiments de fonctions (5) : ce sont là des intermédiaires fictifs destinés à compléter nos généalogies ; en réalité toute forme est nécessairement déterminée, puisqu'elle subsiste, et la fonction fait l'organe tout d'un coup. Ailleurs encore (6), Vialleton montre

(1) *Évolution créatrice*, p. 13. Cf. Georg SIMMEL, *Lebensanschauung*, pp. 99, 114, 189 ; *Zur Philosophie der Kunst*, pp. 46-50.

(2) *Ennéades*, V, 5. Cf. IV, 2, 1 : ὅλον... ἐν ἑκάστῳ εἶναι τῶν μερισθέντων... Et IV, 3, 8. Cf. I, 8, 2. « Partes totales » : LEIBNIZ, *De rerum originatione radicali* (Gerhardt, VII, p. 307). *Évolution créatrice*, p. 129.

(3) *Philosophie de la révélation*, 21e leçon (XIII, p. 463). Cf. *Deux sources de la morale et de la religion*, p. 229.

(4) *Évolution créatrice*, pp. 104, 186, 205.

(5) *L'origine des êtres vivants* (Paris, 1929), p. 315.

(6) Morphologie et transformisme, in *Le transformisme* (Paris, 1927), p. 68 ; *L'origine des êtres vivants*, pp. 328-329. Hans DRIESCH montre *(Philosophie des*

que le moindre organisme monocellulaire est déjà un être complet et qu'il n'y a pas, à la rigueur, d'individu « élémentaire » : l'organisme est tout entier, ou il n'est pas. C'est ce que montrerait plus clairement encore la distinction du souvenir pur ou spirituel et du souvenir moteur (1). Le souvenir pur est tout de suite parfait. Tandis que l'habitude se constitue petit à petit par l'effet de la répétition, le souvenir véritable, comme Minerve, naît adulte : sur lui la répétition n'a pas de prise, car il est à tout moment déterminé et autonome. Son essence est d'être expérimenté et vécu actuellement par une conscience : il faut donc qu'il remplisse momentanément tout l'esprit, qu'il apparaisse d'emblée organisé et indépendant. C'est pourquoi le passé pur surgit quelquefois en nous aussi brusquement que les espèces biologiques dans la théorie de Vialleton, par bouffées soudaines et ruptures d'expérience ; c'est, comme chez Proust, une invasion et un surgissement, une irruption soudaine, une brusque métabole. Les choses spirituelles sont donc toujours entières ; voilà pourquoi, sans doute, à des fragments de matière ne correspondent nullement des fragments de la vie, de même qu'à des morceaux de phrase ne correspondent nullement des morceaux d'idée (2). Et déjà nous prévoyons qu'entre ces deux textes si dissemblables : le texte spirituel dont tout fragment est total, le texte matériel dont tout fragment est fragmentaire, on ne peut concevoir aucun parallélisme littéral, aucune transposition juxtalinéaire. Le poème est toujours au delà de son propre texte.

Cette particularité des choses de l'âme va exiger de nous une méthode tout à fait paradoxale. On ne peut dire exactement que le bergsonisme, philosophie de la plénitude, admette la loi absolutiste et totalitaire du tout-ou-rien, loi valable, selon le Stoïcisme, pour l'alternative de la vertu et du vice, de la sagesse et de la folie... Bergson n'eût pas davantage fait sien l'ultimatum abrupt qui fut

Organischen) que la régénération intervient dès le stade blastula pour restituer l'individu complet : l'œuf d'oursin, mutilé de plusieurs blastomères, donnera un individu réduit, mais complet.

(1) *Matière et mémoire*, pp. 76, 80 ; cf. p. 88.

(2) *Matière et mémoire*, p. 210 ; *Évolution créatrice*, pp. 101, 102, 103, 336, 383 ; *Énergie spirituelle*, p. 209. Cf. Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, t. II, pp. 117 et suiv. Introduction à la métaphysique, *Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1903 (*La pensée et le mouvant*, p. 192). De même, nous le verrons, à telles zones de l'écorce cérébrale atteinte ne correspondent nullement, dans les amnésies, telles classes de souvenirs disparus.

celui d'Hamlet : être ou n'être pas ! Ce qui est vrai, c'est que la mutation soudaine aboutit seule à la nouveauté qualitative que jamais n'obtiendront les gradations ou dégradés scalaires du généticisme. L'amour, dit La Bruyère, commence par l'amour (1). On pourrait dire de même que l'esprit commence par l'esprit. Nous n'avons aucune chance de rencontrer un sentiment sur la route de notre déduction, si nous ne commençons pas par nous le donner tout entier au début, dans sa spécificité et son originalité irréductible. Par opposition au « réductionnisme », à la manie de réduire... ou de déduire, Bergson veut que chaque expérience, chaque problème soient pensés à part et pour eux-mêmes, comme s'ils étaient seuls. On ne gagne donc rien à engendrer les réalités vivantes les unes à partir des autres : l'instinct à partir de l'intelligence, le souvenir à partir de l'habitude, l'homme à partir de l'animal, l'émotion complète à partir de l'émotion embryonnaire. C'est pourquoi, nous le verrons, l'acte de comprendre ne va pas des mots au sens, mais du sens au sens ; non pas de la partie au tout, mais de tout à tout. L'esprit ne suppose que l'esprit, puisque l'esprit est tout ; et de même il n'y a rien avant le sens, sinon le sens lui-même, puisque le sens est tout. Leibniz, dont la doctrine analytique de l'Expression n'est peut-être pas, sur ce point, si différente qu'on pourrait le croire de l'immanentisme bergsonien, a exprimé avec profondeur cette particularité du spirituel : ce qui différencie, dit-il en substance, quoique dans un autre langage (2), une machine et un vivant, c'est qu'une partie de la machine est vraiment et purement *une partie*, tandis qu'une partie de l'organisme est encore un organisme, et, de même, une partie de cette partie, et ainsi à l'infini. L'infiniment grand aussi bien que l'infinitésimal s'inscrivent en faux à cet égard contre les principes d'identité et de conservation : car comme la monade est l'expression microcosmique du macrocosme, ainsi l'organisme, jusqu'en ses moindres éléments microscopiques, est encore organique. Il est vrai que l'aimant, étant magnétique à l'infini, semble être dans ce cas... Mais l'organisme a la vie particulièrement dure ! Un organisme reste total dans ses moindres parties, tandis qu'une machine n'est totale que comme résultante de ses propres éléments. Et cela vaut également de l'esprit. Une pièce isolée, dans les systèmes

(1) Cf. Fr. Schlegel, *Lettre sur la philosophie*, Minor, II, 331.
(2) *Monadologie*, § 64 (cf. Lettre à Arnauld, 9 octobre 1687).

matériels, est en soi privée de toute signification interne et autonome ; elle est simple et vraiment *partielle* parce que tout entière relative à d'autres pièces complémentaires, et parce que cette relation épuise précisément sa raison d'être. Mais une émotion, un souvenir, une volition, découpés dans l'étoffe de la vie, tendent instantanément à régénérer un milieu spirituel, à s'ordonner en univers complets ; aucune fiction, aucune analyse ne peuvent leur faire perdre leur plénitude significative et cette espèce de lourdeur spirituelle que nous pressentons, d'instinct, dans toutes les œuvres de la vie ; car la totalité d'un monde intérieur est ici présente et agissante, environnant pour ainsi dire nos plus humbles gestes d'un halo de spiritualité (1).

L'immanence des choses spirituelles offre donc un double visage, mais on conçoit que la source en est unique. Si toutes nos expériences actuelles ont un air de famille, si chacune est capable d'exprimer ou représenter notre moi intégral, c'est qu'elles se rattachent par la mémoire à un germe commun dont elles ont libéré les énergies et les tendances. Notre durée, s'épanouissant en multiplicité, devient épaisse et, pour ainsi dire, polyphonique ; une parenté profonde relie les expériences séparées. Les réalités spirituelles sont doublement intérieures à elles-mêmes, parce qu'elles se perpétuent, et parce qu'elles se totalisent ; les mécanismes restent en dehors d'eux-mêmes. Un mécanisme ne comporte aucun au-delà, et l'énumération de ses parties en épuise littéralement toute la réalité. Avec une machine parfaite il n'y a, à la rigueur, jamais de déception, mais jamais aussi de surprise. Aucune de ces défaillances, mais aucun de ces miracles qui sont, en quelque sorte, la signature de la vie. Une machine parfaite, comme un instinct sans intelligence, donne tout ce qu'elle promet, mais ne donne que ce qu'elle promet ; sa réalité optique est capable de nous offrir tout ce que notre intelligence est en droit d'en attendre ; mais nous savons qu'il serait vain de lui demander davantage. Un mécanisme ne laisse rien à deviner, à pressentir ; rien à chercher. Il ne crée pas de nouvelles solutions. Il ne va pas au-devant des problèmes. Il n'est pas inventif. Il y a des situations pour lesquelles il est fait ; d'autres pour lesquelles il n'est pas fait : voilà tout. L'éloquence de la vie, au contraire, est faite surtout de réticences. Quand la vie est quelque part, nous sentons

(1) Cf. RAVAISSON, De l'habitude, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1895, pp. 3-5. Mais les intuitions de Ravaisson sont encombrées de formules abstraites et aristotéliciennes. — Émile BOUTROUX, *De la contingence des lois de la nature*, pp. 78-81.

confusément que tout devient possible. Les organismes sont profonds ; ils sont, pour ainsi dire, au delà d'eux-mêmes ; ou, mieux, ils ne sont pas ce qu'ils sont et sont ce qu'ils ne sont pas, ils sont autre chose qu'eux-mêmes, bien plus qu'eux-mêmes : le devenir, qui est non-être continuellement en passe de se poser comme être, le devenir qui est l'altération, c'est-à-dire le même devenant autre, le devenir sera donc la naturelle dimension de cette profondeur. Le mystère des grandes âmes, par exemple, n'est-il pas fait de tout ce qu'elles nous dérobent, et qu'elles nous diraient pourtant, nous en sommes sûrs, si nous savions les interroger attentivement et sérieusement ? Cette organisation en profondeur, cette infinité immanente qui caractérisent la durée continue de la vie échappent donc à toute logique, puisque la non-contradiction représente par elle-même une exigence de pureté intellectuelle et de simplicité et que cette exigence invite naturellement l'esprit à l'élimination du temps, à la séparation des êtres confondus et à la distillation des existences. Et nous entrevoyons déjà que la méthode rendue nécessaire par cette densité propre aux choses de l'âme ne peut être qu'entièrement « irrationnelle ». La philosophie n'est donc plus, comme chez Platon, un panorama synoptique sur le macrocosme, mais elle est plutôt une creusée souterraine et un approfondissement intense des réalités particulières.

II. — L'OPTIQUE RÉTROSPECTIVE ET LE MIRAGE DU FUTUR ANTÉRIEUR. — Nous devons maintenant définir l'illusion constitutionnelle de l'optique intellectualiste, c'est-à-dire de la démarche qui applique à l'intériorité des méthodes faites pour les existences mécaniques. La réaction naturelle de l'intelligence en présence des problèmes consiste à démembrer ses objets pour les comprendre, ou, comme dit Descartes, à diviser les questions. Mais cette attitude correspond au moment primitif de la découverte, et la pensée heuristique tend, partout où cela est possible, à virer en pensée didactique ; partout, si l'on peut dire, la pensée tend à se doctrinaliser. Et comme l'*analyse* des difficultés est relative au savoir qui se cherche, ainsi la recomposition des êtres à la science qui s'est trouvée. L'esprit en possession de la science constituée n'adopte d'instinct que les attitudes les plus reposantes et se détend jusqu'à épuisement du mouvement acquis, selon un ordre d'exposition qui va du plus au moins. Or, il arrive que le souci de l'*explication* amène la pensée didactique à progresser, en apparence, du moins au plus, ou de la partie au tout ; mais cette syn-

thèse doctrinale n'est qu'un démenti illusoire à la loi des mécanismes économiques qui gouverne la science achevée : car les éléments dont elle part et qu'elle recompose ne représentent pas, psychologiquement, un véritable *minus* par rapport au tout qu'elle feint de restaurer. Pour que les parties d'un tout soient réellement parties, c'est-à-dire pour qu'elles soient pensées comme partielles, et par conséquent pour que leur totalisation puisse représenter un véritable agrandissement psychologique, une dilatation de pensée, leur antériorité dans le mouvement de synthèse devrait être non seulement idéale, mais chronologique, et précéder absolument le composé. Or les parties démembrées sont justement plus abstraites que le tout et résultent elles-mêmes, à l'intérieur de la science accomplie, d'une analyse préalable ; ou, plutôt, ce sont moins des « parties » concrètes que des *éléments* élaborés, dérivés, extraits réflexivement d'une totalité primitive au cours de la démarche problématique (1). On obtient les parties par une *division* spatiale des totalités, et ces parties reproduisent la complication du total. Mais les éléments sont le terme d'une *analyse* intellectuelle et purifiante qui suit les articulations logiques des choses. « Celui qui veut connaître et décrire quelque chose de vivant, dit Méphistophélès à l'Écolier, commence par expulser l'esprit ; alors il lui reste des fragments dans le creux de la main : il n'y manque, hélas ! que le lien spirituel. » Le plus possible notre pensée tend ainsi à se donner ces éléments simples, purs et homogènes, afin de travailler sur eux en toute tranquillité : car, malgré leur pureté formelle, ils représentent un long effort antérieur, et cela même explique le caractère extensif et inerte de la technique combinatoire au moyen de laquelle la pensée les assemble ; le mouvement de synthèse qui préside à leur groupement complète une analyse réductrice, et, partant, restaure une totalité déjà connue. On peut donc bien dire que l'intelligence est la *pensée des éléments* en ce qu'elle part des éléments, ἀπὸ στοιχείων, et n'est à son aise que là où, ayant réussi à monnayer les choses en parties élémentaires, en concepts ou en atomes indivisibles, elle n'a plus que des éléments à manipuler. Ainsi procèdent, par exemple, l'évolutionnisme de Spencer ou l'associationnisme (2) qui recomposent le tout

(1) *Note sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité* (Bibliothèque du Congrès international de Philosophie, I, p. 15).

(2) *Matière et mémoire*, pp. 144-145, 180 ; *Évolution créatrice*, pp. 31 (note 1), 32, 396-397. Cf. *La perception du changement* (Oxford, 1911) : *La pensée et le mouvant*, p. 151.

avec des éléments tardifs et artificiels, et substituent aux choses concrètes ce que l'*Introduction à la métaphysique* appelle l' « équivalent intellectuel » de la réalité. C'est ce souci que manifestent encore les psychologies « atomistiques », celle de Condillac ou celle de Taine (1) et en général tous les systèmes dont le dessein est de recomposer les totalités avec des éléments simples — sensations transformées ou chocs nerveux ; tel encore (dans un domaine où la pensée des éléments a la partie belle) l'idéal qui oppose à une physique concrète, encore respectueuse des qualités et des individus, une physique selon laquelle les syllabes des choses se réduisent à des στοιχεῖα homogènes ; la nature tout entière ne serait qu'une vaste « panspermie », c'est-à-dire un magasin de semences toutes semblables où il n'y aurait qu'à puiser pour reconstituer les corps ; et la science deviendrait un jeu reposant pour l'esprit ; quant à la philosophie, elle ne serait à son tour qu'une *Ars combinatoria*, un réarrangement amusant d'éléments déjà connus.

On répondra que l'élément est plus *simple* que le tout, et que le simple, en droit et en fait, préexiste au complexe. A ce préjugé Bergson oppose, en traitant d'un autre problème (2), la distinction entre deux espèces de simplicité que nous appellerons, pour abréger, la simplicité logique et la simplicité chronologique. Au premier sens la condition est évidemment plus simple que le conditionné, le principe que la conséquence, la raison que les effets, et, ajouterons-nous, l'élément que le tout ; la relation du simple au complexe est donc originairement une relation idéale. Mais, au deuxième sens, le seul critérium de la simplicité, c'est la priorité dans l'ordre historique des expériences vécues, c'est, pour ainsi dire, l'*autarkie* intérieurement expérimentée, et non l'*autarkie* logique ou transcendante. Ainsi on dira, au premier sens, que l'idée d'inertie est plus « simple » que celle de spontanéité comme l'homogène est, pour le mécanisme spencérien, plus « ancien » que l'hétérogène et l'abstrait plus « ancien »

(1) Cf. surtout *De l'intelligence*, t. I, pp. 166-188 ; il s'agit dans ce chapitre de « réduire » les sensations auditives, et l'idée de l'analyse chimique poursuit en quelque sorte continuellement le psychologue. Sur le mot « élément », cf. *Évolution créatrice*, p. 99, et *Introduction à la métaphysique* (*La pensée et le mouvant*, pp. 181-182, 190, 191-192, 196, 200).

(2) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 108 (début du chap. III). Cf. L'intuition philosophique, in *La pensée et le mouvant*, et *Énergie spirituelle*, p. 186. Ici Bergson oppose unité et simplicité, l'Unité représentant la « simplicité » vitale et concrète de l'*Essai*. Comparez à l'article de Bergson sur l'Intuition philosophique l'étonnant Avant-propos que Guyau écrivait dès 1876 pour sa *Morale d'Épicure* (pp. 1-8).

que le concret. Mais, avec le dynamisme, on dira, au second sens, que la spontanéité est plus simple, parce que du dedans (et il n'y a pas chez Bergson d'instance supérieure à celle-là) nous nous connaissons immédiatement comme libres. Il y a donc, commenterons-nous, la simplicité ingénue et la simplicité savante, la simplicité concrète et, pour ainsi dire, généalogique qui est celle de la vie expérimentée, et la simplicité abstraite, celle qu'on se donne en s'éloignant des faits positifs. La simplicité abstraite n'est que le réel appauvri, dénudé, réduit à l'uniformité. Mais la vie (1), sous l'unité d'un mouvement tout naturel et presque insignifiant, cache des promesses infinies de complication et de multiplicité ; elle n'est pas insipide, incolore et inodore comme la simplicité abstraite. Celle-ci n'est première que « πρὸς ἡμᾶς », en apparence et pour l'œil, autrement dit pour cette partie optique de l'intelligence qui n'a prise que sur des surfaces ; c'est bien pour l'œil que les lettres sont antérieures aux mots, car, en vérité, personne n'a jamais commencé par parler avec des lettres pour les agglomérer ensuite en mots ; et, pareillement, c'est pour l'œil que les mots précèdent les phrases, car a-t-on jamais vu quelqu'un manier des mots avant de les organiser en phrases, si incorrectes et si boiteuses soient-elles ? Les grammaires, qui nous exposent doctrinalement la science accomplie, enseignent d'abord l'alphabet, et puis la morphologie, et puis la syntaxe ; mais cet ordre didactique est un ordre de fabrication qui suppose lui-même un long travail antérieur, et ce qui dans ce travail d'élaboration inventive apparaissait comme « élémentaire », ce n'était pas l'atome alphabétique — fruit secondaire d'une abstraction, c'étaient des *totalités parlées* ; la preuve en est que les « méthodes directes », dont le but est d'accélérer l'apprentissage des langues vivantes, s'efforcent d'imiter l'ordre vivant et de créer le plus rapidement possible ces totalités parlées grâce au maniement simultané de tous les êtres grammaticaux : substantifs, verbes, conjonctions... Au lieu qu'il faut avoir fini de lire une grammaire avant de commencer à parler — car on ne parle pas seulement avec des adjectifs, ni seulement avec des prépositions, ni seulement avec des pronoms, les méthodes veulent nous donner dès le début la totalité de la phrase, et la déploient ensuite avec une précision croissante (2). Remarquons, d'ailleurs, que les lettres et les

(1) *Évolution créatrice*, pp. 96, 98.
(2) Cf. *La pensée et le mouvant*, p. 291 (notice sur Ravaisson, *sub finem*).

syllabes n'ont de réalité que *graphique ;* oralement, c'est-à-dire dans la vie du langage, il n'y a pas de lettres, pas de syllabes, mais des relations, des mouvements intellectuels qui travaillent à s'exprimer ; c'est à peine si les mots eux-mêmes ont un peu plus qu'une réalité écrite ou visuelle ; car, dans la langue parlée, les mots employés isolément sont eux-mêmes presque toujours des propositions impliquées ou des « gestes » verbaux, c'est-à-dire encore des totalités, mais des totalités dans lesquelles la distinction mentale du sujet, de la copule et du prédicat ne s'est pas articulée en discours : Bergson ne signale-t-il pas lui-même dans les mots une « tendance naturelle à s'anastomoser en phrases (1) » ? Extraits de la proposition, qui est, comme l'observe Delacroix (2), l'unité véritable du langage, les mots deviennent des atomes indifférents et indéterminés ; mais toutes ces généralités, s'entrecroisant par le jeu des rapports grammaticaux, acquièrent un sens précis et particulier. C'est pourquoi l'effort intellectuel va du sens aux signes, et non pas du signe au sens : nos idées ne sont pensables qu'à l'intérieur d'un contexte spirituel qui les oriente. Quand il s'agit de comprendre un mot étranger (et ici étranger veut dire surtout isolé), nous forgeons pour lui en quelque sorte un contexte possible, un milieu où il pourrait devenir intentionnel et significatif. C'est cette totalisation infinie qui, en musique, reconstitue la mélodie entière autour de chaque note. De même que la courbe tout entière sommeille en chacun de ses segments (3), de même qu'un fragment infinitésimal d'hyperbole est déjà hyperbolique, de même chaque mot implique le sens total, et restituera, si nous l'approfondissons, la phrase qui exprime ce sens. Ainsi s'explique l'importance de la copule. La copule est phrase naissante. Ce n'est pas elle qui s'ajoute au sujet et au prédicat : ce sont ces derniers que nous prélevons sur elle ; il y a là un phénomène de polarisation intérieure que Le Roy compare à la division cellulaire. Le prologue, dit Unamuno (4), n'est-il pas postérieur au conte ?

Il est donc vrai de dire, malgré tout ce que l'ordre grammatical de composition a de satisfaisant pour notre optique intellectuelle, que

(1) *Matière et mémoire*, p. 124. Deux lignes de l'*Essai* (p. 124 ; cf. p. 182) semblent d'ailleurs justifier l'exemple que nous avons choisi pour illustrer la théorie des deux simplicités. Cf. L'Intuition philosophique, in *La pensée et le mouvant*, pp. 133-134.

(2) *Le langage et la pensée* (Paris, 1924), p. 492.

(3) Ewald HERING, *Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organisierten Materie*, 3e éd., p. 15.

(4) Miguel DE UNAMUNO, *Trois nouvelles exemplaires et un prologue*, p. 22.

l'organisme est réellement plus *ancien* que ses éléments : πρεσϐύτερον, au sens propre du mot, c'est-à-dire à la fois plus primitif et plus vénérable. Les pseudo-éléments du mécanisme, nous dit l'*Essai* (1), procèdent en général de « la fusion de plusieurs notions riches qui en paraissent dériver et qui se sont neutralisées l'une l'autre dans cette fusion même comme une obscurité naît de l'interférence de deux lumières » ; Goblot ne disait pas autre chose quand il exposait naguère les raisons pour lesquelles l'étude du concept — jugement « virtuel » — lui paraissait devoir suivre, et non précéder, comme le veut la tradition logique, l'étude du jugement. La plupart du temps, en effet, les éléments idéalement purs sur lesquels travaille l'intelligence sont les « dépôts » d'un mouvement qui leur préexiste ; et, en dénonçant leur origine tardive, logiciens et psychologues n'ont fait autre chose que déplacer le centre de gravité du résultat purifié sur l'effort purifiant, du produit simplifié sur la dynamique simplifiante qui en lui s'achève et meurt. Il n'y a pas, dit Brunschvicg, de termes simples antérieurs au jugement : car le terme est lui-même relation. Les concepts, ce billon des échanges intellectuels, ne préexistent aux relations mentales que par le droit de la fiction et pour qui, se détournant de leur histoire, les manipule dans une sorte de passivité intemporelle. L'attribution est donc plus ancienne que les attributs, et la simplicité logique est toujours un terminus.

La confusion du *primitif* et de l'*élémentaire* s'offre à nous sous un double aspect : 1° La construction « ἀπὸ στοιχείων », ou, comme dit Bergson lui-même (2), la *fabrication*, sont absolument légitimes tant qu'elles intéressent les mécanismes ; les machines se composent bien de « pièces » simples, et il n'y a pas moyen de les « monter » autrement ; comme il n'y a, en effet, rien de plus dans la totalité morphologique d'un système matériel que dans la somme finie de ses parties assemblées, on peut reconstruire cette totalité par une énumération exhaustive et, pour ainsi dire, « sans reste » *(restlos)*. Et, pourtant, nous savons bien que cette synthèse a une valeur purement démonstrative et pédagogique, et nullement génétique : nous faisons semblant de construire, et nous reconstruisons d'après l'ordre indiqué en filigrane par une analyse toujours latente. Le soldat qui remonte sa mitrailleuse aurait l'illusion qu'il la fabrique

(1) *Essai, loc. cit.* Cf. Ribot, *La logique des sentiments*, p. 31.
(2) *Évolution créatrice*, pp. 100-101.

s'il n'obéissait docilement à des relations mécaniques déjà préformées dans la construction de la machine et dans l'ajustement mutuel de ses pièces. Telle est, en effet, l'opposition intime entre les parties d'un organisme et les éléments d'un mécanisme : celles-là (par exemple, une sensation) sont de véritables microcosmes, des entités autonomes bien qu'elles reflètent, comme dirait Leibniz, l'univers entier « immanément » ; et inversement ceux-ci, bien que simples et purs, sont absolument complémentaires les uns des autres ; ce sont des fonctions, comme les concepts de Goblot, et leur solidarité même trahit leur élaboration réelle ; autrement la recomposition serait une chance merveilleuse et un miracle continué au lieu d'être un jeu et un effet de technique (1). — Appliqué à la vie et aux choses de la vie, cet artifice n'aura même plus l'intérêt d'une vérification, parce qu'il n'y a pas ici de parties extérieures les unes aux autres et parce que l'organicité est en quelque sorte partout présente ; toute analyse de l'esprit subit donc l'attraction de l'infini (2), comme, inversement, toute synthèse des éléments de l'esprit doit renoncer à composer par morceaux la réalité spirituelle. Un état d'âme n'est pas arithmétiquement égal à la somme de ses éléments : ce n'est pas un pluriel, mais une unité originale et concertante, un « individu » ;

2° L'essence de la « fabrication » est de présupposer quelque chose qu'on n'avoue pas, de jouer la comédie de la synthèse et d'opérer sur du participe passé passif, jamais sur du participe présent actif. La fabrication, comme telle, est donc toujours une opération *rétroactive*, comme l'ordre d'exposition, simulant la synthèse, est un ordre *rétrospectif*, tout entier postérieur à l'invention. En confondant cet ordre avec un ordre de génération, l'intelligence est dupe, pour reprendre l'expression de Renouvier, d'une « idolologie » que nous sommes bien près de considérer comme le péché intellectualiste par excellence ; Bergson pour sa part n'a cessé de dénoncer plus ou moins implicitement cette idole dans tous les problèmes de la vie (3). C'est

(1) *Évolution créatrice*, p. 393. Cf. p. 49 : « Quand [la fabrication] invente, elle procède ou s'imagine procéder par un arrangement nouveau d'éléments connus. » *La pensée et le mouvant*, pp. 16, 181.

(2) *Évolution créatrice*, pp. 51-52.

(3) *La prévision et la nouveauté*, Adresse d'Henri Bergson au Meeting d'Oxford de 1920. Voir l'analyse de cette allocution par R. Lenoir in *Revue de métaphysique et de morale*, 1921, pp. 101-103. C'est dans l'article suédois de novembre 1930, Le possible et le réel, inséré en 1934 dans *La pensée et le mouvant*, que Bergson reprendra pour la première fois les expressions dont nous nous servions ici (*La pensée et le*

ce que nous proposons d'appeler l'*illusion de rétrospectivité*. L'intelligence, dit Bergson quelque part (1), regarde éternellement en arrière ; le *retard* constitue, dirons-nous à notre tour, son infirmité naturelle. L'intelligence retardataire n'est compétente que dans les choses accomplies, et les symboles avec lesquels elle travaille sont toujours postérieurs à l'événement. Cette méthode n'offre que des avantages quand elle s'applique aux êtres sans durée et sans mémoire qui forment le royaume de la matière. Il n'y a pas ici, entre *pendant* et *après*, de différence profonde, et l'on peut dire qu'il n'est jamais trop tard pour connaître les choses sans durée. Mais les êtres qui deviennent ont futur et passé. Ici ce n'est plus du tout la même chose d'arriver « pendant » l'événement, ou « après », d'être en deçà ou au delà, ou de surprendre l'instant présent dans sa flagrance, *in vivo* et sur le fait. Mieux encore, il y a un καιρός, un *événement* irrévocable et unique comme tous les événements, et cette circonstance nouvelle nous impose une obligation d'opportunité que la matière ignore. Tout à l'heure il sera trop tard et l'occasion perdue ne se représentera jamais ; selon que je serai contemporain de ces événements ou que je leur serai postérieur, je m'en donnerai une connaissance véridique ou illusoire : pendant le fait et sur le moment ils m'apparaissent avec toute la vivacité et la fraîcheur d'une expérience particulière, présente, effective ; après coup et dans la perspective du passé ils deviennent au contraire des généralités indifférentes et inactuelles. L'intelligence retarde donc perpétuellement sur la vive durée ; elle essaiera néanmoins de se représenter, au futur antérieur, la façon dont les choses auront dû se passer pour être conformes à son propre schéma d'immobilité. Le futur antérieur n'est-il pas un avenir devenu fictivement passé par anticipation ? L'illusion rétrospective n'est rien d'autre que cette fiction. Simultanément *antérieur* et à venir, le futur antérieur est le type même des *anachronismes* qui nous interdisent une vision *synchrone* du présent : incapable de rattraper le décalage, la conscience posthume laisse passer à jamais les occasions miraculeuses de la contemporanéité. Dans notre retard perpétuel sur la vie, dans cette gaucherie de nos reconstitutions le livre du *Rire* découvre la source

mouvant, pp. 110-111). L'*Évolution créatrice* parle deux fois d'un finalisme « rétroactif » (chap. I, p. 56 et chap. IV, p. 374). Comparer pp. 258 et 318 ; et *Matière et mémoire*, p. 212. *Énergie spirituelle*, pp. 3, 138. *Deux sources*, pp. 71-72, 231, 240.

(1) *Évolution créatrice*, p. 51. Sur le « retard » : *ibid.*, pp. 306 et 316.

principale du comique (1). Presque tous les pseudo-problèmes tiennent à cette démarche *intempestive*. Parce que nous cessons d'être contemporains de l'évolution naissent les idoles téléologiques qui nous font croire à une finalité intelligente de la vie. Parce que nous nous plaçons après la perception accomplie il nous semble que le souvenir doit lui succéder comme son écho amorti (2). Liberté, mobilité, finalité ne sont donc absurdes ou miraculeuses que hors de saison et rétrospectivement. Si nous renoncions une bonne fois à regarder derrière nous, nous verrions le souvenir accompagner à tout moment la perception comme une réalité originale, la vie rayonner en corps organisés qui la rétrécissent plus qu'elles ne l'expriment. Mais c'est demander à notre intelligence un dur sacrifice. Comme le dit Berkeley (3), nous soulevons la poussière et nous nous plaignons ensuite de ne pas voir ! L'illusion de rétrospectivité apparaît — même là où il s'agit de machines — dès que nous prétendons faire la psychologie de l'invention avec les recettes de la fabrication ; c'est l'illusion en vertu de laquelle, une fois achevé le mouvement de détente qui *aboutit* aux termes « simples », nous renversons à notre insu la direction de la vie et décrétons que le terminus devait être le point de départ, puisque, étant le plus intelligible pour la raison, il devait être aussi le principe d'une filiation réelle. L'illusion rétrospective consiste, on le voit, à quitter le *se-faisant*, à se placer *après le fait* et à pratiquer *a posteriori* une petite reconstruction justificative grâce à laquelle des abstraits tardifs deviendront primitifs uniquement parce qu'ils sont simples et pauvres. Il y a dans cet escamotage intellectuel, dans ce tour de passe-passe, quelque chose d'analogue aux formes de raisonnement affectif que Ribot, après Pascal, étudiait dans sa *Logique des sentiments : justification* et *plaidoyer* n'ont-ils pas pour caractère commun d'être fondés sur une croyance ? L'essence du raisonnement justificatif consiste à *faire semblant d'obtenir ce qui est déjà tout posé*, à simuler une conquête dialectique spontanée là où il y a, non pas découverte primaire et actuelle, mais restauration secondaire et rétrospective. La démonstration véritable s'avoue et se connaît elle-même comme démonstration puisqu'elle prouve une thèse explicitement antérieure ; mais la justification est une démonstration honteuse qui,

(1) *Le rire*, p. 11.
(2) *Énergie spirituelle*, pp. 130, 135.
(3) Cité par Bergson, *L'intuition philosophique*, p. 819 (*La pensée et le mouvant*, p. 131).

au lieu de professer ses preuves, les glisse en contrebande. L'art de l'avocat, par exemple (1), repose sur une fiction : c'est que le plaidoyer arrivera à telle conclusion, poussé par la vertu interne des arguments — alors qu'il y arrive parce que la conclusion elle-même le veut. C'est en ce sens qu'on peut, avec Ribot, parler d'une téléologie passionnée, et nous verrons plus tard pourquoi Bergson a récusé la finalité ainsi comprise.

Considérée dans toute son ampleur, l'illusion rétrospective est une fiction dont on ne saurait exagérer l'importance sociale et la désastreuse ténacité. C'est vraiment l' « idole » par excellence : elle reporte sur la fabrication la vertu de l'organisation, et, à force de nous logiciser, nous empêche de nous connaître nous-mêmes. La femme de Lot, regardant en arrière, se change en bloc de sel, c'est-à-dire devient une statue inanimée et stérile. Orphée, regardant derrière lui, perd à jamais celle qu'il aime. Si nous voulons chasser l'essaim des préjugés rétrospectifs, il nous faut adopter un mouvement tout à fait paradoxal dont l'accent et comme la vertu critique se concentreraient dans la conquête même de ces totalités qui, pour l'intelligence, sont le produit secondaire d'une fiction. Ce mouvement *trouverait* la totalité, loin de la *feindre*, c'est-à-dire qu'au lieu de construire les organismes à partir de leurs éléments, il les saisirait d'abord et « globalement » — ἀθρόως, comme dit Plotin. Mais la saisie actuelle, instantanée et immédiate d'une réalité infinie par sa richesse et par sa profondeur implique une contradiction aiguë qui ne se résout qu'en dehors de la logique. L'acte d'intuition dissout le paradoxe surgissant et met fin à la crise.

La philosophie, élisant pour point de départ la totalité elle-même, redeviendrait centrale, ou plutôt centrifuge. Comme le dit Bergson, la dissociation est plus ancienne que l'association et l'analyse que la synthèse (2). Toute la vertu de la démarche philosophique se ramasserait au centre, dans une intuition germinative directement expérimentée. Il y a infiniment plus dans cette intuition que dans les signes où elle s'exprime : plus dans le schéma dynamique que dans l'œuvre achevée, plus dans le sens que dans les sons et les signes, dans la pensée que dans le cerveau, plus enfin dans l'élan vital que dans toute

(1) Cf. NIETZSCHE, *Par delà le bien et le mal* (trad. H. ALBERT, pp. 16-17), cit. *apud* RIBOT, *op. cit.*, p. 114.

(2) *L'intuition philosophique* (*La pensée et le mouvant*, p. 137) ; *Matière et mémoire*, p. 180.

la morphologie de tous les vivants. Cette totalité centrale renferme d'inépuisables possibilités qui ne s'actualiseront pas : elle se nie elle-même en se déterminant. Pour aller du centre à la périphérie il n'y a donc pas à ajouter, mais plutôt à retrancher ; si bien qu'une interprétation orientée selon ce mouvement irradiant, loin de tâtonner dans l'arbitraire, marcherait d'une allure assurée et infaillible : car qui peut le plus peut le moins. Spinoza et Berkeley, vivant en d'autres circonstances, eussent sans doute écrit d'autres œuvres, formulé d'autres thèses que celles que nous connaissons : mais nous étions sûrs d'avoir le spinozisme ou le berkeleyisme tout de même (1). Nos tendances s'exprimeront diversement selon les facteurs accidentels qui les drainent : ce n'est pas cela qui importe ; ce qui importe, c'est l'esprit convaincu avant toute conviction, passionné avant toute passion, résolu avant toute justification.

Au contraire une pensée qui fonctionne à l'envers, c'est-à-dire à partir de la périphérie, se place en état d'infériorité permanente : loin d'avancer en toute sécurité, de cette allure franche et directe qui distingue la pensée centrifuge, elle est, comme dit l'*Énergie spirituelle* (2), toujours embarrassée, continuellement errante. C'est ce qui arrive, par exemple, à quiconque explique le sens par les mots : comme le même alphabet misérable, avec ses vingt-quatre lettres, sert à exprimer les plus profondes pensées de la philosophie et les inflexions les plus merveilleuses du sentiment, on cherchera en vain comment tant d'indigence peut attirer tant de richesse ; suivant quelle loi de pauvres sons, toujours les mêmes, vont choisir dans notre mémoire parmi tant de souvenirs délicats et de subtiles pensées. A chaque pas notre pensée fabricante va buter contre un hasard nouveau : elle n'en finira pas d'invoquer des miracles. N'est-ce pas, comme parle Leibniz, « la mer à boire » ? Il faut en dire autant de l'associationnisme (3), qui recompose l'esprit avec des souvenirs inertes, indifférents et équivalents. La ressemblance ou la contiguïté n'expliquent pas ce qu'il y a d'essentiellement *électif* dans l'évocation d'un souvenir par une perception. Pourquoi tel souvenir *plutôt que* tel autre ? Pourquoi cette affinité de certains souvenirs déterminés avec certaines perceptions déterminées ? Bergson reproche ici à l'associationnisme ce que

(1) *L'intuition philosophique*, pp. 124, 133-134.
(2) *Énergie spirituelle*, p. 172. Cf. *Matière et mémoire*, pp. 113, 121, 123, 132.
(3) *Matière et mémoire*, pp. 179-184, 187, 269 ; *Énergie spirituelle* (« la fausse reconnaissance »).

Leibniz finaliste objectait à Descartes mécaniste : qu'il n'expliquait point pourquoi tel mécanisme existait « préférablement aux autres » (1). C'est le *potius-quam* qui veut être expliqué. Pourquoi cet agrégat et non pas cet autre ? Pourquoi une sélection ? A ces questions le mécanisme ne peut répondre qu'en invoquant des rencontres fortuites, une heureuse chance mille fois renouvelée ; la reconstitution associationniste est ainsi livrée aux caprices du hasard. Nous saurons plus tard que seule la tendance d'une perception à s'associer un souvenir en vue de l'action fournit la « raison suffisante » ou « de convenance » de ces attractions électives. Comme l'associationnisme, la psychologie atomistique qui recompose l'extension avec des sensations inétendues (2) achoppe à l'explication du « plutôt que » : elle n'explique pas la préférence de certaines sensations pour certains points de l'espace, la détermination d'un ordre particulier d'extension. Le mécanisme biologique enfin, surtout sous sa forme néodarwinienne, se privant du « principe interne de direction » (3) que lui fournirait l'idée d'un élan vital et central, s'épuise à restaurer la vie à coup de variations contingentes ; perdu dans ce labyrinthe de l'organisme dont la subtilité défie tous nos schèmes, il s'égare en complications onéreuses où l'arbitraire le dispute au fortuit ; et il ne veut pas voir que l'*élan* est justement ce principe tout simple, économique, instantané que nos approximations laborieuses imitent si mal. La discussion de l'Espace-Temps des Relativistes (4) nous le prouvera par surcroît : la pensée fabricante, se plaçant en dehors de la génération réelle, qui est toujours un devenir unique et bien déterminé, admet par là même une infinité d'autres processus par lesquels ses fictions eussent été aussi bien construites ; c'est qu'au fond fabriquer consiste bien plus à défaire qu'à faire : or « ce qui ne pouvait être construit que dans un certain ordre peut être détruit n'importe comment ».

(1) *Théodicée*, I[re] Partie, § 44 ; *Causa Dei*, 36 ; *Discours de métaphysique*, § 13 et 36. *De rerum originatione radicali*, éd. Gerhardt, VII, pp. 303, 304, 305. G. GRUA, *Textes inédits*, p. 16 ; COUTURAT, p. 533. *Principes de la nature et de la grâce*, § 7. Cf. Jules LEQUIER, *La recherche d'une première vérité*.

(2) *Matière et mémoire*, pp. 39, 53, 262.

(3) *Évolution créatrice*, pp. 83, 103. Cf. pp. 183-184, 189.

(4) *Durée et simultanéité*, pp. 208 et 220-221. Le temps est essentiel à l'effort d'invention, dit l'*Évolution créatrice*, p. 368. *Durée et simultanéité*, p. 220 : « Dans le bloc *tout fait* et affranchi de la durée où il *se faisait*, le résultat une fois obtenu et détaché ne porte plus la marque expresse du travail par lequel on l'obtint. » *Matière et mémoire*, p. 77 : le souvenir moteur (par opposition au souvenir pur) « ne porte aucune marque sur lui qui trahisse ses origines et le classe dans le passé ».

Suivre le mouvement centrifuge de l'organisation serait retrouver, au delà des mille opérations possibles par lesquelles un automate se construit, le seul travail effectif d'où résulte un vivant. Voilà pourquoi sans doute notre intelligence affecte une prédilection si empressée pour le « quelconque ». Elle fait de nécessité vertu. Incapable d'atteindre la réalité effective elle en tire gloire, et elle prétend que son indifférence au réel dilate à l'infini l'horizon de sa compétence. Prétention illusoire. A qui fera-t-on croire que mille possibilités inexistantes valent une seule existence solide et effective ?

A dire vrai la pensée fabricante ose rarement procéder à découvert. Personne ne la croirait si elle prétendait retrouver ἀπὸ στοιχείων l'âme, la vie, la liberté, et toutes ces choses précieuses que l'on découvre seulement à condition de commencer par elles. Pour nous faire illusion, celui qui renverse l'ordre généalogique des expériences doit bon gré mal gré *anticiper* à chaque pas sur ce qui va suivre. Cette anticipation subreptice est vraiment l'escamotage mécaniste κατ' ἐξοχήν. Comme toute explication est descendante, c'est-à-dire explique les choses en procédant *a fortiori* ou à plus forte raison, et va nécessairement du plus au moins, la philosophie à l'envers des mécanistes ne fonctionne qu'en empruntant aux réalités supérieures de quoi alimenter l'explication même qu'elle en donne ! Elle s'adresse à l'esprit pour capturer l'esprit, et lui dérobe sa propre subsistance. Le cercle vicieux est donc son péché fondamental (1) — et l'on peut bien dire que le mécanisme est la présupposition permanente de la totalité à expliquer. Bergson dénonce en toute occasion cette contrebande du mécanisme : ceux qui construisent le sens avec les mots se donnent les mots déjà significatifs (2) ; ceux qui juxtaposent les sensations pour obtenir l'étendue se donnent à la dérobée les sensations extensives (3) ; il est impossible d'engendrer l'esprit sans présupposer l'esprit et nous verrons plus tard que le scepticisme lui-même succombe à cette néces-

(1) *Matière et mémoire*, p. 130, contre ceux qui ont « introduit dans chaque terme de la série des éléments qui ne se réalisent qu'après lui ». Cf. *Evolution créatrice*, pp. 209-218.

(2) *Matière et mémoire*, p. 113.

(3) *Matière et mémoire*, pp. 39, 45, 53 (cf. p. 217) ; *Essai*, p. 71. De la même façon l'intellectualisme de Herbart, se donnant pour tâche de réduire la volition en représentations, réintègre à son insu dans les *éléments* le dynamisme qu'il a éliminé à titre de *rapport*. Cf. in *Du fondement de l'induction*, p. 22, l'exemple d'un dilemme de ce genre où Jules Lachelier enferme l'empirisme de Stuart Mill. Et comparer É. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, pp. 100-101. Cf. *Évolution créatrice*, p. 307.

sité d'employer une pensée qu'il prétend détruire : comme le dit fortement Jules Lequier à propos de la liberté (1), « on ne peut répondre que par la question ». Et ainsi le matérialisme « périt dans ce heurt mortel entre ce qu'il dit et ce qu'il est forcé de faire pour le dire » (2). Précisément parce qu'ils reconstituent le mouvement de l'esprit après le mouvement accompli, les logiciens « savent » déjà, et s'ils partent, en apparence, des éléments pour composer le tout, ce n'est qu'un artifice de professeur : en effet, l'acte d'abstraction par lequel nous posons des « éléments » anticipe dans notre esprit la notion du tout, dont il est simultanément l'affirmation et la négation. Quand on reconstruit la mélodie à partir des notes, *c'est que* l'on connaît déjà la mélodie, et qu'en chaque note elle sommeille, invisible et latente ; sinon vous ne retrouveriez le chant que par un hasard merveilleux mille fois renouvelé. Telle est la tricherie d'une compréhension qui marche dans les pas de la création, mais à reculons, d'une fabrication qui est organisation retournée, d'un reflux centripète qui est l'influx centrifuge à l'envers. La rhétorique des symétries, voilà le mythe à détruire.

Par le détour remarquable de l'expérience intérieure, Bergson réhabilite donc les critiques classiques auxquelles le matérialisme est en butte. Il n'y a pas d'ordre possible dans l'univers matérialiste : il n'y a que des coïncidences dont un hasard inouï, une chance prodigieuse assument la direction. La seule philosophie qui n'épaississe pas le mystère est celle qui commence par ce mystère, qui se le donne d'abord tout entier sans l'expliquer par autre chose que par lui-même. Alors tout devient facile, direct, assuré. Mais aussi nous irons de découverte en découverte, de nouveauté en nouveauté. N'étant plus obligés de rien présupposer ou anticiper, nous expérimentons entre le possible et l'acte, entre le germe et l'organisme, entre l'intention et le geste libre toute l'anxiété de la recherche et de la création. Mais les fictions des techniciens, qui sont des synthèses pour rire, préfèrent à ces aventures intellectuelles le plaisir tranquille des jeux de construction.

La méthode bergsonienne est donc perpétuellement *contemporaine* du progrès vital. Dès maintenant ce progrès nous apparaît comme un mouvement qui, sans rien *anticiper*, *suppose* néanmoins une certaine préexistence spirituelle. « Console-toi, tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé » : c'est le sens même de l'Acte libre.

(1) La recherche d'une première vérité, *apud* Ch. RENOUVIER, *Traité de psychologie rationnelle*, t. II, p. 110.

(2) Éd. LE ROY, *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, pp. X-XI.

CHAPITRE II

LIBERTÉ

« On ne sait que répondre, mais on marche. »
Joseph DE MAISTRE,
Soirées de Saint-Pétersbourg,
10e entretien.

C'est une chance pour l'interprète du bergsonisme que l'ordre des problèmes corresponde très sensiblement à l'ordre chronologique des œuvres. Bergson lui-même raille volontiers les excellentes intentions de ses commentateurs trop empressés à introduire dans sa spéculation une cohérence doctrinale qui peut-être lui manque. Au fond il n'a cessé de pratiquer la méthode qu'il indiquait lui-même dans une de ses conférences anglaises (1) en se proposant des *lignes de faits* à suivre plutôt qu'un système à édifier. L'unité du bergsonisme doit donc être vraiment une unité *post rem*, et non point *ante rem ;* non pas un principe, mais un dénouement. On peut dire de cette doctrine en général ce que l'*Évolution créatrice* dira de la vie : qu'elle est orientée vers une fin sans toutefois remplir un programme. C'est ce que montre encore la définition de la Définition, que le même ouvrage nous propose (2) : la définition ne saurait séparer radicalement les vivants ; tout au plus en indique-t-elle les tendances dynamiques et, pour ainsi dire, les dominantes. Comme un organisme vivant implique des caractères appartenant à tous les autres, ainsi la totalité des problèmes est présente en chacune des tâches que la réflexion sépare ; pourtant l'accent se déplace d'un problème à l'autre. On ne sait trop où l'un commence, où l'autre finit ; mais il est sûr que de l'un à l'autre on a changé de monde et de climat. En chaque problème

(1) *Énergie spirituelle*, I : La conscience et la vie. Cf. *Évolution créatrice*, pp. 17 et 114. C'est la méthode d'exposition du *Rire*.

(2) *Évolution créatrice*, pp. 14 et 116. Il s'agit dans ce dernier texte de définir la plante par opposition à l'animal.

nous rencontrerons ainsi tous les problèmes, mais selon une perspective particulière, de même que chaque traité des *Ennéades* de Plotin ou chaque opuscule de Leibniz réexposent, à des points de vue variés, le système total. La tentation est grande d'ériger ces frontières conventionnelles en limites naturelles ; il doit nous suffire, ici, de séparer « les centres autour desquels l'incohérence cristallise ».

I. — Acteur et spectateur. — L'instance suprême et l'unique juridiction du philosophe, c'est l'expérience intérieure. La pensée n'a pas besoin, avant de se mettre au travail, d'éprouver ses propres opérations à l'aide d'un critérium de vérité transcendant au savoir lui-même. La théorie de la connaissance, nous le savons, n'est pas substantiellement antérieure à la connaissance proprement dite ; le philosophe est placé non pas au point de vue du spectateur, mais au point de vue de l'acteur : il est donc, comme on dit aujourd'hui, immédiatement engagé. La fausse optique de l'intellectualisme vient en grande partie, nous le verrons, de ce que l'esprit se dédouble perpétuellement lui-même et projette loin de soi une image de sa propre activité afin de la contempler objectivement. Certes il faut bien que l'esprit abandonne l'esprit pour se connaître soi-même par réflexion. Mais une ironie singulière de la culture veut que ce savoir objectif s'achète au prix d'illusions sans nombre. Les sophismes de Zénon aussi bien que les paradoxes d'Einstein, naissent ainsi d'un malentendu. Bergson ne consacre-t-il pas tout un livre (1) à montrer que les apories soulevées par la théorie de la Relativité naissent en général de cette distance trompeuse, et pourtant si nécessaire, qui s'interpose entre l'observateur et la chose observée ? Les temps fictifs du relativiste sont des temps « où l'on n'est pas » : comme ils nous sont devenus extérieurs, ils se disloquent, par un effet de réfraction illusoire, en durées multiples où la simultanéité s'étire en succession. Ils appartiennent à l'ordre des *idoles de la distance*, c'est-à-dire des fictions d'ailleurs inévitables, et souvent même très utiles, qui tournoient comme des ombres autour d'un esprit absent de lui-même. Mais cette absence-de-soi qui est, dans la contemplation de la nature matérielle, une heureuse garantie de désintéressement et de véracité, multiplie dans les choses de l'âme les problèmes insolubles ou, comme dit Bergson, les fantasmes. Les questions zénoniennes naissent

(1) *Durée et simultanéité*, spécialement p. 238.

d'une vision non moins fantasmatique du mouvement et du temps, et nous oserons dire que l' « Achille » éléate, tout comme le « voyage en boulet » de Paul Langevin, relève des *idola distantiæ*. Si le mouvement est impossible (1), si la durée se pulvérise en instants, si les temps d'Einstein s'allongent, si les simultanéités se disloquent, c'est toujours pour un spectateur qui refuse de coïncider avec le mouvement d'Achille et le vieillissement réel du voyageur, et dont la dialectique dissolvante convertit en mystères les évidences les plus communes. Mais que le spectateur monte à son tour sur la scène et se mêle aux personnages du drame, que l'esprit, cessant de se retrancher dans l'impassibilité d'un savoir spéculatif, consente à participer de sa propre vie, — et aussitôt nous verrons Achille rattraper la tortue, les javelots atteindre leur but, le temps universel de tout le monde chasser, comme un mauvais rêve, les vains fantômes du physicien. Les évidences naturelles de la vie retrouvent leur place légitime usurpée par les impostures de la dialectique ; la liberté, impénétrable seulement au spectateur, redevient ce qu'elle n'a jamais cessé d'être pour la conscience, la chose la plus claire du monde, et la plus simple. Le bergsonisme représente donc le point de vue d'une conscience qui *prend nécessairement parti*. C'est là sans doute ce que Bergson veut dire quand il définit son intuition comme une *sympathie*. Toutes les fois que notre âme est en jeu, l'exigence de sympathie est là pour rappeler au philosophe qu'il ne s'agit plus d'un problème quelconque, mais qu'il s'agit d'un débat où nous sommes engagés tout entiers, où nous sommes toujours à la fois juge et partie, où nous devons revivre, refaire et recréer au lieu de connaître. Il s'agit de nous-mêmes, enfin, comme dit Pascal. Les esprits forts affectent de mépriser dans l'intuition l'engourdissement végétatif de l'esprit, la confusion du sujet et de l'objet. Mais l'intuition serait tout simplement *l'esprit définitivement rendu à soi*, la certitude plénière d'un savoir entièrement présent à lui-même. L'intuition, qui est sympathie, nous apparaît donc comme un certain genre de partialité philosophique qui n'est qu'une impartialité supérieure : l'esprit, libéré de

(1) *Matière et mémoire*, p. 205 ; *Évolution créatrice*, p. 335. L'*Essai* oppose nettement (pp. 143-144) le point de vue du « spectateur » et le point de vue de l' « acteur » dans la prévision des actes libres. Brunschvicg dit de l'expérience esthétique du *Rire* qu'elle représente le point de vue de l' « auditeur » (*Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 661). En un autre sens on peut dire que le bergsonisme représente essentiellement le point de vue du créateur.

toute juridiction hétéronome, est au même moment le spectateur et le spectacle ; insoucieux des contradictions qui obsèdent l'intelligence dédoublée, il s'épanouit en Conscience. L'intuition n'est-elle pas un engagement primaire de toute l'âme ?

Le livre de *Durée et simultanéité* nous offre ici encore une réponse des plus nettes (1). Dans cet écrit les paradoxes d'Einstein obligent Bergson à faire une fois pour toutes le départ du réel et du fictif. *Est réel tout ce qui est perçu ou perceptible.* Pour savoir si une chose est réelle, cherchez seulement si elle fait ou pourrait faire l'objet d'une expérience actuelle de l'esprit ; il n'y a pas d'autre signe de vérité que cette possibilité, pour un fait réel, d'être expérimenté ou vécu par une conscience. Par exemple une simultanéité réelle est celle de deux événements qui peuvent être saisis dans un seul acte instantané de l'esprit. Un temps réel et concret est un temps qui est perçu immédiatement par notre conscience. Plus généralement une idée est *effective* dans la mesure où elle est vraiment présente à l'esprit ; le seul indice d' « effectivité » est cette présence même — le mot étant pris à la fois dans son sens temporel (« le présent ») et dans son sens physique de παρουσία. C'est là une idée que la langue russe exprime particulièrement bien : tandis que notre mot « réalité » est formé sur « res », qui désigne la Chose, c'est-à-dire le tout-fait, *dieïstvitelny* suggère l'idée d'une activité drastique *(dieïstvovat, dielo)* qui exprime la collaboration vivante de l'esprit dans le découpage des faits et la présence vécue des faits dans l'esprit (2). Effectif, en ce sens, signifierait d'abord efficace ; or, comme l'ont montré Henri Poincaré et Le Roy, le « fait » est moins le donné que l'œuvre idéale de l'esprit. Nous voici donc en mesure de séparer sans équivoque l'effectif et le fictif. L'effectif s'oppose au fictif comme le réel au symbole, ou encore comme le « vécu » à l' « attribué ». Il y a ainsi dans *Durée et simultanéité* toute une table d'antithèses dont il ne serait pas sans intérêt de dresser la liste. D'un côté les réalités vécues du philosophe ou du métaphysicien ; de l'autre tous les symboles de la Physique, toutes les abstractions du conceptualisme notionnel. Réelle, ou métaphysique, la durée que j'*expérimente* personnellement à l'intérieur de mon « système de référence » ; symboliques, les durées que j'*imagine* vécues par des voyageurs fantasmatiques, les mouvements que

(1) *Durée et simultanéité*, pp. VI, 66, 88, 97, 99, 104. Cf. *Deux sources de la morale et de la religion*, p. 255.

(2) « Wirklich » lie de même les deux idées de réel et d'acte.

j'*attribue* à la flèche, à la tortue et à Achille. Pour les mêmes raisons le mouvement que le physicien Thomson attribue à ses atomes-tourbillons n'est qu'un « rapport entre des rapports », une conception de l'esprit et non pas un événement réel (1). La distinction du réel et du symbole se ramène en somme à la distinction de l'immédiat et du médiat. Le réel est l'ensemble des présences que je « perçois » (au sens de Berkeley) directement et par un simple contact ou tête-à-tête de l'esprit avec ses propres expériences. Mais un symbole est plutôt conçu que perçu, supposant ce dédoublement, ou comme nous disions ici, cette distance qui est, il faut bien l'avouer, la condition du sang-froid intellectuel. Concevoir, c'est donc tout au plus percevoir une perception ; c'est une perception de seconde main, une perception à la deuxième puissance, où l'erreur a le temps de se glisser, de même que la négation est une affirmation sur une affirmation ou un jugement avec exposant (2). La pensée symbolique ne puise donc plus le réel à sa source : elle se contente d'une réplique que sa simplicité abstraite rend maniable, mais qui n'a plus la fraîcheur de l'original ; elle se condamne à l'incertitude qui frappe tout symbolisme inconscient, toute pensée absente de soi. Tandis que la perception immédiate est d'emblée la pensée des choses, le concept n'est directement que la pensée d'une autre perception, artificielle et fabriquée : il a renoncé à jamais connaître autre chose que des succédanés du réel, saisis à travers un médiateur interposé.

En présence d'une idée, d'une théorie, d'une notion la première chose qu'il faille se demander sera donc : si elle correspond vraiment à quelque chose de *pensable* (3). Ce souci essentiellement nominaliste que Bergson apporte dans toutes les discussions nous livrerait sans doute le secret de son argumentation, toujours si élégante, si subtile, si persuasive. C'est pourquoi la critique bergsonienne dépense tant d'ingéniosité à dissiper les pseudo-problèmes qui se nouent autour des pseudo-idées (4). Le problème de la liberté, le problème du néant alimentent une foule de vaines querelles et de théories opposées que leurs partisans défendent gravement, croyant penser à quelque chose, alors qu'en vérité ils ne pensent à rien. Ce ne

(1) *Essai*, p. 158.
(2) *Évolution créatrice*, p. 312.
(3) Par exemple : *Évolution créatrice*, p. 329 ; *Énergie spirituelle*, p. 35.
(4) *Essai*, p. 55 ; *Évolution créatrice*, p. 139.

sont que fantasmes et vertiges (1), comparables au « cinématographe intérieur » par lequel l'intelligence se donne, à force de s'étourdir, l'illusion du mouvement. Voici un de ces vertiges intellectuels, que Bergson s'entend merveilleusement à déjouer dans les théories les plus variées, et dont le diagnostic révèle une méthode toute nominaliste (2) : l'esprit, refusant de se poser nulle part, saute d'une idée fausse à une autre idée fausse « comme le volant entre les deux raquettes » (3) sans jamais penser à rien positivement et particulièrement. On retrouverait facilement dans cette équivoque le cercle vicieux qui est la malédiction du génétisme fabricateur et rétrospectif. Tel est le « paralogisme psycho-physiologique », où Bergson découvre avec une admirable pénétration cet escamotage intellectuel : le parallélisme idéaliste devient réaliste juste au moment où son idéalisme est reconnu contradictoire ; mais le réalisme à son tour se dépêche de devenir idéaliste au moment où son absurdité va éclater. Le paralléliste bénéficie de cette confusion et exploite ce va-et-vient : il n'a jamais tort, puisqu'on ne peut l'attraper nulle part ; c'est un illusionniste qui, au moment d'être pris sur le fait, se trouve déjà ailleurs. En réalité, il ne pense à rien : il est à califourchon sur deux idées également fausses, et qui s'appellent l'une l'autre. Un prestige analogue apparaît dans l'interférence entre deux genres d'ordre, l'ordre vital et l'ordre mécanique, que la pensée nie simultanément afin de créer un fantôme de désordre ou de hasard ; pourtant l'un au moins des deux ordres subsiste nécessairement quand l'autre disparaît : leur double exclusion n'est donc, comme le paralogisme psycho-physiologique, qu'une pensée vide, un refus de se poser (4). De même encore pour créer l'idole du néant, nous supprimerons à la fois la réalité extérieure et le monde interne, bien qu'on ne puisse nier l'une sans poser l'autre et vice-versa : cette double négation est elle aussi fantasmatique et impensable (5). La pensée nihilisatrice traite son néant tantôt comme un Rien d'où elle se fait fort de tirer le monde entier par ses prestiges, tantôt comme un Quelque Chose, et même comme un Tout d'où il n'est pas étonnant que toutes choses procèdent puisque toutes y étaient préalablement

(1) Vertige : *Évolution créatrice*, p. 333.
(2) *Énergie spirituelle*, pp. 191-210 (Le paralogisme psycho-physiologique).
(3) *Évolution créatrice*, p. 242.
(4) *Évolution créatrice*, pp. 242, 255, 297-298.
(5) *Ibid.*, pp. 302-303, 320.

contenues ; que dis-je ? ce néant si flou est tout et rien à la fois, et le brouillard d'ambiguïté qui enveloppe l'être de son non-être et le non-être de son être rend plausibles les prodiges les plus fééeriques. Le même jeu illusoire d'une intelligence à cheval sur deux concepts mitoyens apparaît dans le tour de passe-passe qui renvoie l'esprit du biologiste de l'idée d'une adaptation mécanique à l'idée d'une adaptation active, ou qui le ballotte entre deux sens possibles du mot « corrélation ». Mais on n'en finirait pas d'énumérer tous les problèmes où la dialectique bergsonienne retrouve une oscillation de ce genre. Tel est le problème typique des idées générales (1) : la généralisation ne va pas sans l'abstraction, qui suppose elle-même la généralisation ; en sorte que le nominalisme, qui définit l'idée par son extension, aboutit au conceptualisme, qui la définit en compréhension ; mais le conceptualisme à son tour ne se défend qu'à condition de finir subrepticement en nominalisme. L'esprit est donc toujours en l'air, entre les deux ; chacune des deux théories, sur le point de se faire prendre, accomplit la pirouette et prend le visage de l'autre. Ce renversement du pour au contre n'illustrerait-il pas curieusement le jeu des contraires que Jean Wahl étudiait avec tant de pénétration dans la pensée de Hegel ? La même ambiguïté nous est signalée entre deux conceptions de la causalité, l'une dynamique, l'autre mécanique ; et, chez les physiciens, entre deux conceptions de la relativité, l'une abstraite, l'autre imagée, entre deux genres de simultanéité, la simultanéité conceptuelle et la simultanéité intuitive (2). Toute cette mythologie est grandement favorisée par le langage (3) : le mot, vide de pensée et d'intuition, a la propriété, si nous le désirons, de ne porter sur rien du tout ; il peut être partout à la fois, c'est-à-dire nulle part, et rester suspendu en l'air, à mi-chemin entre deux idées. Comme le concept représente virtuellement une infinité de choses particulières, nous croirons sérieusement, en y pensant, que nous pensons à quelque chose, alors que nous ne pensons à rien.

Le bergsonisme est donc un nominalisme déclaré, et l'on a eu bien raison d'en signaler les affinités avec la philosophie de Berkeley. Comme Berkeley, Bergson exclut résolument le fantôme d'une matière

(1) *Matière et mémoire*, pp. 171-172. Cf. p. 135.

(2) *Essai*, pp. 147, 165-166 ; *Évolution créatrice*, pp. 62-64, 73-74, 76 ; *Durée et simultanéité*, pp. VI-VII, 3, 50, 130-132, 182, 278.

(3) *Évolution créatrice*, p. 173.

occulte ou neutre sans rapport avec notre conscience. La matière, alors même que nous croyons la concevoir absolument, n'est autre chose, nous le verrons, que perception pure, c'est-à-dire encore réalité spirituelle et présence effective ; il en existe une intuition, quoique d'un tout autre genre que l'intuition purement spirituelle. Or, pour parler le langage de *Durée et simultanéité*, il n'y a intuition que de choses perçues ou perceptibles. Renonçons donc une bonne fois à tout « inconnaissable », à tout être de raison, à tous les *universalia* génériques de la connaissance par concepts. Pour les mêmes raisons le travail de la critique bergsonienne consistera à chercher ce qu'obtiendrait une conscience « non prévenue » (ce mot, si cartésien, est dans l'*Essai*) (1) qui voudrait se purger des souvenirs accrédités en nous par l'habitude, le langage, les préjugés traditionnels ou, comme dit Descartes, les contes de nourrices. L'intuition de la qualité pure naît de cette purification, comme l'idole du néant s'évanouit pour quiconque a reconnu que la matière n'est ni un ὑποκείμενον amorphe, ni une substance indéterminée ou indifférente à toute détermination. En ce sens, mais seulement en ce sens, le bergsonisme serait, comme on ne l'a que trop répété, un « impressionnisme ». L'Elstir de Proust (2) veut lui aussi dissocier le senti et le su, dissoudre l'agrégat de raisonnements qui se substitue à la vision naïve des qualités. Ce que cette doctrine nous demande, c'est une sorte d'ingénuité philosophique, profonde à force d'être innocente et superficielle, et qui nous remettrait en présence des *qualités immédiatement perçues*. La qualité tire toute sa valeur d'elle-même, de sa propre spécificité irréductible, et non point de son rapport à quelque chose qui n'est pas elle ; elle exige d'être connue en soi (3) ; avec l'originalité *sui generis* et incomparable de la qualité, il faut parler le langage de la qualité. Les faits perçus n'attendent plus pour se justifier l'investiture de quelque autorité transcendante, la sanction d'une entité absolue : ils se justifient par la force irrésistible de leur seule présence, par la valeur irremplaçable qui s'attache aux expériences effectives et actuelles. Le philosophe s'entoure ainsi sans effort de vérités inébranlables et d'évidences persuasives ; il abandonne la charge de la preuve

(1) *Essai*, p. 40.
(2) *Le côté de Guermantes*, p. 101.
(3) *Essai*, p. 140 ; *Introduction à la métaphysique*, début. *Le rire*, p. 170, sur l'introspection chez le poète tragique. *Évolution créatrice*, p. 4 : « ... nous ne percevons précisément que du coloré, c'est-à-dire des états psychologiques ».

à ceux qui les contestent (1) et qui préfèrent demander au raisonnement apodictique l'aumône d'une certitude toujours maigre et fragile. Seules les expériences vécues se comprennent par elles-mêmes ; et cela est si vrai qu'à l'intuition, et à l'intuition seulement, les symbolismes doivent le peu de réalité qu'ils possèdent. Si l'instant du mathématicien ne se réduit pas tout à fait au point géométrique, c'est parce qu'il transporte avec lui un souvenir de ce temps réel que les artifices de notre intelligence n'ont pas réussi à défigurer complètement. Et de même la simultanéité abstraite, si inhumaine soit-elle, emprunte encore à la simultanéité intuitive le semblant de réalité qu'elle conserve. Plus généralement le temps mathématique, qui est déjà si peu de chose, ne serait plus rien du tout si le vrai devenir n'était là perpétuellement pour le « temporaliser », pour lui infuser un peu de chaleur et de vie. Cette symbolique de mauvais aloi, qui adultère si gravement notre vérité intérieure, se laisse gagner à son tour par la contagion bienfaisante de l'intuition ; la « quatrième dimension » ne subsiste ainsi que par une vitalité diminuée qu'elle mendie auprès de l'intuition véritable. L'intuition dispense la vie aux fictions mêmes qui aspirent à l'expulser ; et comme le concept ne respire que dans une atmosphère d'intuition, comme le discours n'avancerait pas sans le ressort de l'intuition (2), ainsi tout ce que notre espace, tout ce que nos caricatures de durée ont de solide vient de l'esprit qu'ils malmènent de leur mieux.

II. — Devenir. — Si donc nous consultons une pensée « non prévenue » et entièrement présente à soi, si nous écartons les idoles de la distance qui interceptent notre regard et nous éloignent de nous-mêmes, voici la découverte que nous ferons. L'homme est je ne sais quoi de presque inexistant et d'équivoque qui n'est pas seulement dans le devenir, mais qui est lui-même un devenir incarné qui est tout entier durée, qui est une temporalité ambulante ! Ni il n'est, ni il n'est pas : donc il devient ... Οὐκ ἔστιν, dit Aristote du temps (3), ἢ μόλις καὶ ἀμυδρῶς... Τὸ μὲν γὰρ αὐτοῦ γέγονε καὶ οὐκ ἔστι,

(1) Bergson formule à diverses reprises cet axiome méthodologique : *Énergie spirituelle*, pp. 35 (sur la liberté), 59 (à propos de la survivance). *Durée et simultanéité*, pp. 115 et 217 (sur l'universalité du temps réel), 45-46 (sur l'étendue matérielle).

(2) Cf. Le Roy, *La pensée intuitive*, pp. 57 et 63 ; *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, p. xii.

(3) *Physique*, IV, 10, 217 *b*, 32-34.

τὸ δὲ μέλλει καὶ οὔπω ἐστίν. Il n'est pas ce qu'il est, et il est ce qu'il n'est pas, il n'est plus et il n'est pas encore, car le même devient toujours autre par altération continuée. Plus précisément encore : nos états de conscience s'enchaînent selon un devenir ininterrompu sans rapport avec le nombre. Bergson se sert, pour désigner cet enchaînement, du mot *organisation*, que notre analyse des totalités organiques fera mieux comprendre à présent. D'abord « l'organisation » surmonte l'alternative du Même et de l'Autre ; les apories relatives à l'Un et au Pluriel, que discutent le *Philèbe* et le *Parménide*, sont décrétées faux problèmes : Bergson ne s'étonnerait plus que l'Un pût être multiple, que plusieurs pussent n'être qu'un (1) ; la vie se joue des contradictions qui sont le désespoir de l'intelligence. Le devenir, mixte d'être et de non-être, n'élude-t-il pas le principe du tiers-exclu ? C'est que, s'ordonnant dans la durée vécue, la vie n'est plus tenue d'opter entre l'un et le multiple, entre l'identité sans nuances et l'altérité sans cohérence : Bergson renvoie dos à dos ces contraires comme il renverra dos à dos la causalité et la finalité unilatérales. Il n'est plus pour elle de dilemmes insolubles. Schelling le remarquait déjà : la vie est mille fois plus ingénieuse que la philosophie dogmatique, qui achoppe au principe de disjonction et se laisse écarteler entre les extrêmes. D'abord la vie n'a pas à choisir, justement parce qu'elle dure. Les corps matériels, qui ne vieillissent point, mais subsistent dans l'intemporelle juxtaposition de leurs parties, resteront éternellement homogènes ou éternellement multiples selon qu'ils adoptent la forme de l'unité ou celle de la pluralité ; aucun remède à cela. Mais qui empêche que la même conscience ne soit une aujourd'hui, et plusieurs demain ? Le temps ne tolère pas les prédicats définitifs ; il prête, mais ne donne jamais : *mancipio nulli..., omnibus usu.* Mais si le temps révoque volontiers ses propres dons, il est aussi le grand guérisseur : c'est lui qui cicatrise les blessures, lubrifie, fluidifie et pacifie les contradictions douloureuses, dilue les conflits insolubles, apporte dans l'unité brutale la riante variété. Les contradictoires, incapables de coexister *uno eodemque tempore* peuvent du moins se succéder. L'un *d'abord* et l'autre *ensuite :* telle est la ruse de la futurition, qui empêche la contemporanéité du Pas-encore, du Maintenant et du Déjà-plus : il fallait y penser ! L'absurde contra-

(1) *Philèbe*, 14 *c* : ἓν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἓν πολλὰ θαυμαστὸν λεχθέν... A opposer à : *La pensée et le mouvant*, p. 189.

diction, qui est un mal, fait place au scandaleux reniement, qui est un moindre mal. La subtilité inépuisable, l'ingéniosité des solutions temporelles déconcertent l'intelligence, parce que l'intelligence n'est pas faite pour comprendre le successif et s'enferme volontiers dans l'impasse des incompossibles, des incompatibles et des inconciliables. Ne savons-nous pas cependant que la personnalité évolue par divergence et rayonnement (1), en déployant peu à peu une pluralité de tendances primitivement comprimées dans l'unité de notre caractère virtuel ? L'image de la gerbe est partout chez Bergson. Et comme la personne tout entière se complique en tendances multiples, ainsi chaque tendance prise à part à l'intérieur de la personne prolifère elle-même en émotions variées qui essaiment à leur tour le long de notre vie une multitude de souffrances et de joies de plus en plus particulières. L'évolution en général n'est pas autre chose que ce passage continuel de l'un au multiple, cet épanouissement progressif d'une identité qui mûrit en pluralité. Mais en même temps que l'unité éclate en tendances particulières, celles-ci se résorbent à leur tour par un mouvement inverse et proportionnel ; la pluralité cicatrise, si l'on peut dire, au fur et à mesure que se disloque l'unité. La conscience nous offre ainsi à tous les moments de son devenir le spectacle d'une identité riche et variée ou, comme dit Schopenhauer, d'une *concordia discors* dans laquelle ni l'un ni le multiple abstraits ne peuvent se prévaloir d'une supériorité définitive. L'idée criticiste de la Synthèse retrouve un sens admirablement clair, nouveau et spirituel. L'unité de l'esprit est une unité « chorale », comme l'unité « conciliaire » de la *Sobornost* selon Serge Troubetskoï, S. Frank et le slavophilisme russe (2), c'est-à-dire qu'elle repose sur l'exaltation des singularités, et non sur leur nivellement ; elle ne règne pas dans le désert des multiplicités concertantes, car elle est victoire perpétuelle sur l'altérité, et non identité solitaire. Le temps n'est donc pas simplement l'absence de la contradiction, il est bien plutôt la contradiction vaincue et perpétuellement résolue ; mieux encore, il est cette résolution elle-même, considérée sous son aspect transitif. De là l'épaisseur, la plénitude concrète et l'animation du devenir : l'unité n'en a jamais

(1) *Essai, passim. Évolution créatrice*, pp. 15, 279-283 (et aussi p. 109). *Introduction à la métaphysique* (*La pensée et le mouvant*, pp. 197-198 ; cf. p. 137). Schelling se fait du devenir une idée très approchante.

(2) A. Gratieux souligne certains traits communs à Bergson et à Khomiakov (*A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile*, II, p. 263).

fini de mettre à la raison les originalités récalcitrantes, car on n'étouffe pas facilement la protestation du multiple.

D'autre part la durée surmonte l'antinomie du continu et du discontinu comme elle surmonte l'antinomie de l'un et du multiple, comme la métaphysique de Jean Wahl se place au delà des antithèses. Certes notre temps vécu est, ainsi que l'espace du peintre Eugène Carrière, la continuité même ; mais cette continuité n'exclut pas — que dis-je ? elle suppose nécessairement l'hétérogénéité foncière des états qu'elle organise entre eux. Et réciproquement l'espace homogène se prête par son homogénéité elle-même aux discontinuités les plus tranchantes. C'est là le deuxième paradoxe du devenir. On ne trouve pas dans l'espace nu ces articulations naturelles, ces grandes divisions organiques qui délimitent, du dehors et du dedans, les individus d'un groupe, les parties d'un corps vivant, les sentiments d'une conscience. L'espace nu est le royaume de l'uniformité, la χώρα désertique sur laquelle nous pourrons pratiquer tels découpages arbitraires, telles fragmentations factices dont les exigences de l'action nous auront révélé l'utilité. Cet espace nu ne manifeste par lui-même aucune préférence pour certains genres de divisions à l'exclusion des autres. Devant cette indifférence, nous n'avons qu'à débiter l'étendue matérielle au gré de nos besoins ; nous la lotissons en morceaux que nous appelons choses, corps, phénomènes. Cela s'appelle le *morcelage*. Plotin et Damascius ne parlaient-ils pas déjà d'un μερισμός (1) ? La durée au contraire est hétérogène, mais non pas morcelable. Le morcelage est une opération artificielle que l'intelligence pratique sur ses propres œuvres, et que l'espace peut supporter parce que justement l'espace est détente, abstraction de l'intelligence. Mais notre durée possède déjà ses divisions objectives et ne supporte pas indifféremment n'importe quel genre d'analyse. La durée est donc foncièrement hétérogène. Mais parce que nos morcelages grossiers n'ont pas de prise sur elle, nous disons qu'elle est « continue », exprimant par là que l'analyse utilitaire qui mord sur l'espace glisse le long du temps sans y trouver la moindre fissure. En réalité cette continuité signifie seulement ceci que le devenir ne tolère pas une discontinuité quelconque. Elle ne signifie nullement que le devenir s'estompe dans la brume ou exclue toute espèce de variété ; la conti-

(1) DAMASCIUS, *Dubitationes et solutiones de primis principiis*, cité par BRÉHIER, *Études de philosophie antique* (1955), pp. 280-281 (en note).

nuité n'est pas le flou ni l'indifférenciation, et le temps est plutôt indivisible qu'indivis. Autrement dit nous n'y pouvons tailler selon notre fantaisie, quoique nous y pressentions de naturelles et profondes distinctions. Le continu, en ce sens, est discontinuité à l'infini... C'est surtout cet aspect disjonction et détermination qui apparaît en pleine lumière chez le bergsonien Albert Bazaillas (1) ou dans le pluralisme d'un James et d'un Renouvier. L'unilatéralité pluraliste semble d'ailleurs beaucoup plus bergsonienne que l'autre, et s'il fallait choisir, nous préférerions, avec James, nous attarder aux « variétés de l'expérience ». Comme dit Schelling hésitant entre « hétérousie » et « tautousie », ou peut-être entre polythéisme et monothéisme : *Plutôt le trop que le trop peu !* Mais il n'y a pas à choisir, parce que la vie ne s'enferme pas dans les dilemmes scolaires. En fait le pluralisme signifie seulement que le donné déborde de toutes parts l'expliqué et que l'expérience de la durée est une expérience dramatique. Au fond l' « explication » est toujours moniste, et les morcelages dont elle se prévaut jouent simplement la comédie de la pluralité. Nous savons bien qu'il n'y a rien de sérieux là-dessous, parce que ces morcelages sont notre œuvre à nous, et si nous les pratiquons, c'est qu'ils nous sont commodes. Or, nous sommes bien tranquilles, nous sommes sûrs de retrouver notre chère unité, puisque les morcelages la supposent, loin de l'exclure. A la diversité et à l'hétérogénéité des qualités nous substituons des découpages conventionnels qui ne compromettent pas gravement l'uniformité du système. C'est ainsi que l'espace mathématique apparaît foncièrement homogène, précisément parce qu'il s'offre à n'importe quelle discontinuité. Nous allons jusqu'au bout du morcellement afin que le multiple se détruise lui-même.

Le morcelage revient à l'unité, mais c'est au fond qu'il ne l'a jamais quittée ; car son « pluriel » n'est pas un vrai pluriel. Au contraire l'hétérogénéité qualitative du temps implique l'unité au moment même où elle y contredit le plus violemment, un peu comme les opposés coïncident dans l'expérience mystique. C'est là le mystère qu'il nous faut maintenant éclaircir. L'unité du devenir résulte d'une crise aiguë d'où elle sort trempée et enrichie. Bergson, étudiant l'effort intellectuel, nous montre lumineusement comment cette unité dyna-

(1) *La vie personnelle, Étude sur quelques illusions de la perception intérieure* (Paris, 1904). Cf. William JAMES, *Introduction à la philosophie* (trad. fr., Paris, 1914). Voir aussi GUYAU, *La genèse de l'idée de temps*, pp. 17-18.

mique s'oppose à l'unité d'une dialectique modelée sur l'espace (1). Dans la dialectique horizontale ou visuelle il n'y a qu'une image, mais elle est représentative d'objets différents ; dans la dialectique verticale ou pénétrante, il y a, au contraire, une infinité d'images pour un même objet. Cela veut dire, croyons-nous, que, dans le premier cas, il y a progrès *discontinu* à travers un monde *homogène ;* et l'on verra comment le refus du Néant explique, chez Bergson, le refus de cette discontinuité. Inversement, dans le deuxième cas, ce sont les univers traversés qui sont par nature hétérogènes : seule les relie la continuité d'effort par laquelle nous passons de l'un à l'autre. L'unité, dans le premier cas, est pour ainsi dire substantielle et morphologique (2), elle est fonctionnelle dans le second : car elle n'a plus ici pour principe l'identité rigide d'une forme, mais l'orientation d'une certaine puissance et la perpétuité d'un thème mélodique, quelque chose comme cette *voix intérieure* dont, dans ses œuvres de piano, Robert Schumann éprouvait parfois le besoin de noter le chant immatériel, et qui semble confier à une « troisième main » l'harmonie invisible cachée sous les harmonies visibles. En un sens c'est la diversité qui serait plutôt la loi de la dialectique horizontale, et l'unité superficielle du milieu qu'elle adopte accuse plus brutalement encore la pluralité foncière de sa matière. Par un singulier retour des choses l'unité plate qui n'a pas voulu tenir compte du multiple restera éternellement déchirée, de même qu'elle nous apparaissait tout à l'heure éternellement solitaire ; le temps n'est plus là, qui seul pourrait recoudre ses blessures ; toutes nos divisions lui sont mortelles, parce que toutes sont définitives, incurables. Mais la diversité qualitative que nous découvrons à la racine de la conscience se résout immédiatement dans la circulation de la durée. Ainsi des tonalités musicales : les univers tonaux s'adressent à notre émotion comme autant de mondes irréductibles ; seul le miracle des modulations réalise la compénétration de ces univers incommunicables et la continuité de cette voix intérieure qu'entendit Florestan. Les discontinuités fondent, sans se perdre, dans la profondeur de la dynamique modulante qui les traverse. La dense cantilène tendue d'un bout à l'autre du *Capriccio* du *Pièces brèves* de Gabriel Fauré n'est-elle pas un exemple admirable de cette continuité versicolore ?

(1) *Énergie spirituelle,* p. 166.
(2) *Ibid.*, p. 189.

La modulation implique donc, comme l'effort pour comprendre, l'intuition d'une certaine épaisseur d'originalités à franchir. Seule, d'ailleurs, cette circulation spirituelle peut résorber une diversité aussi profonde, car seule la vie peut passer outre au conflit des contradictions ; et si l'intelligence mécanique opère dans un monde d'homogénéité c'est que, disposant seulement de l'identité statique, elle serait bien incapable de surmonter tant d'originalités surgissantes. Bergson eût volontiers appliqué à la mutation ce concept du saut qualitatif par lequel Kierkegaard (1) explique l'instant du péché. La spécificité des qualités résiste à l'uniformité de la quantité.

Car la qualité ne se laisse pas faire. On a vu précédemment que tout état de conscience livré à lui-même tend à s'arrondir, à s'organiser en univers complet. Tout sentiment est un monde à part, qui est vécu pour soi (2), et où je suis tout entier présent à quelque degré. Il y a autant de différence entre deux émotions qu'entre le silence et le son, entre l'obscurité et la lumière, ou entre deux tonalités musicales. *Sol* mineur est chez Anton Dvorak un univers original auquel le musicien accorde la confidence de ses plus précieuses émotions. Liszt, nature magnanime et prodigue d'elle-même, pense spontanément dans les tons les plus diésés et les plus triomphaux : *Mi* majeur, *Fa* dièse majeur — rien n'est assez riche pour cette généreuse sensibilité. *Mi* mineur est le royaume automnal et mélancolique de Tchaïkovski, et les jeux de Serge Prokofiev se déroulent plutôt dans la blanche et innocente lumière de *Do* majeur. Fauré, Albeniz, Janacek manifestent pour les tons bémolisés une prédilection constante ; encore ces tons ont-ils chez Gabriel Fauré des valeurs et des puissances bien différentes, et on ne peut se les représenter interchangeables. Chaque état de la sensibilité s'exprime ainsi de lui-même dans une tonalité unique en son genre et indépendante de toutes les autres : telle est sans doute la fonction de *Ré* bémol majeur chez Fauré ; ce sont, à la rigueur, autant d'absolus entre lesquels il n'existe aucune équivalence, aucune parité concevables. C'est déjà ce que prouve la psychophysique de Fechner (3), puisqu'elle nous montre la sensation variant par bonds lorsque l'excitation grandit par un crescendo scalaire et continu. Entre deux quantités le méca-

(1) *Le concept d'angoisse* (et la préface de Jean WAHL, p. 5) ; *L'écharde dans la chair.*

(2) Cf. *Matière et mémoire,* p. 217.

(3) *Essai,* pp. 40, 43, 44, 48, 51 ; cf. pp. 5 et 63.

nisme peut intercaler indéfiniment les transitions : c'est une méthode de ce genre que Descartes nous propose, dans la XII^e des *Regulae ad directionem ingenii*, quand il interprète à l'aide de figures géométriques la différence des couleurs — *ne aliquod novum ens inutiliter admittamus !* Mais quel moyen terme reliera jamais une douleur et une joie ? Pourtant la durée fait ce miracle. De là vient qu'une conscience vraiment contemporaine de sa propre durée n'est pas atteinte, comme le discours, par la fatalité de la médiation. Les intermédiaires qui allongent le discours ne sont que retard, détour et cause de lenteur : ils existent seulement en vue de la fin dont ils sont les moyens, et l'esprit sauterait bien par-dessus, s'il pouvait. Au contraire chacun des moments du devenir a sa valeur et sa dignité propres ; chacun est pour soi-même fin et moyen. Il y a succession, mais non discursion : ici encore il faut quelquefois « attendre » — car certaines fins sont privilégiées, mais cette attente est toujours pleine d'intérêt, féconde en événements et en surprises passionnantes. Chaque instant de notre histoire intérieure est immensément riche d'imprévu. Mieux que d'autres, Gontcharov a su entrer dans ce drame infinitésimal où l'on voit grouiller les détails, jaillir les nouveautés et s'associer les contraires.

On verra par la suite quelle importance le bergsonisme attache à la discontinuité, dans la relation de l'âme au corps comme dans la relation des espèces biologiques. C'est que l'exaltation de la pluralité fait honneur au devenir qui en triomphe et lui donne un prix singulier. Le mécanisme dévalorise cette pluralité et se donne une durée creuse en superposant aux changements une échelle numérique qui rend nos sentiments graduables et mesurables. Au devenir toujours positif, toujours actuel de la conscience succède un temps mesurable et fantasmatique dont on peut bien dire, avec le *Timée*, qu'il est une image mobile de l'éternité (αἰῶνος εἰκὼν κινητή), ou, avec Joseph de Maistre (1), qu'il est « quelque chose de forcé qui ne demande qu'à finir ». Et ainsi nous ne perdrions peut-être pas tout espoir d'atténuer l'opposition de Bergson à la philosophie grecque. Le temps que vilipendent Platon, Aristote et Plotin est en général ou bien la discursion grammaticale, ou bien le temps astronomique, dans les deux cas, en somme un temps numérique, κατ'ἀριθμὸν κυκλούμενος (2). Or ce temps-là est bien un

(1) *Soirées de Saint-Pétersbourg*, 11^e Entretien.

(2) *Timée*, 38 *a*. « Lorsqu'un philosophe ancien parle du temps, il songe avant tout à la succession régulière et périodique des jours et des nuits, des mois et des

retard, un détour, quelque chose de négatif dont l'esprit se passerait volontiers s'il était plus parfait ; il exprime simplement ce que nous n'avons pas pu. On peut donc bien dire, et Bergson ne le nierait sans doute pas, qu'un pareil temps fait violence à notre vraie nature en ce sens que l'intuition dans toute sa pureté voudrait atteindre le réel immédiatement, et non point au terme d'une laborieuse promenade à travers les syllogismes. C'est là une limitation, une infirmité, un déficit, et nous espérons fermement, comme l'ange de l'Apocalypse, qu'un jour viendra où ce temps ne sera plus. Ὅτι χρόνος οὐκ ἔσται ἔτι (1). Mais la condamnation de ce temps insipide ne préjuge en rien du temps véritable, ou, pour mieux dire (2), de la durée, qui est l'expérience de la continuation. Au contraire, il y a bien des chances pour que l' « éternité » ainsi définie en opposition avec le temps des λογισμοί, et la durée purifiée par Bergson de toute fiction arithmétique se découvrent parentes. Nous sommes ici au comble de la densité spirituelle ; l'esprit, au lieu de retarder sans cesse sur un but lointain, au lieu de rôder comme un absent parmi des idées provisoires et subalternes, se trouve continuellement au cœur de son propre effort, en plein centre des problèmes. Pour passer de cette éternité vivante au temps de la grammaire, il ne faut pas ajouter, mais au contraire retrancher : s'absenter de soi et s'éparpiller parmi les concepts. Tel est peut-être le sens véritable de cet « éternel Maintenant » dont parle la métaphysique : à tout moment nous nous sentons présents à nous-mêmes, environnés de certitudes et de choses essentielles (3). Le bergsonisme est le temps retrouvé.

La diversité est insupportable à notre intelligence mathématicienne. L'essence de la mesure n'est pas tant, en effet, de classer,

années... Le temps est lié si intimement au mouvement diurne qu'on le confond avec le mouvement de la sphère, et avec la sphère elle-même » (Bréhier, Notice au traité de Plotin, III, 7, περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου, *Ennéades*, coll. Budé, t. III, p. 123).

(1) *Apocalypse*, X, 6.

(2) Le substantif *durée*, impliquant un verbe, exprime mieux que ne le ferait le mot Temps la nature transitive du devenir. Il est vrai que Durée signifie aussi permanence, persistance, résistance au devenir.

(3) Voir : *Introduction à la métaphysique* (*La pensée et le mouvant*, pp. 208-210). C'est de l'éternité abstraite, et non point de cette éternité vivante que Guyau dit : « L'éternité semble une notion contradictoire avec celle de la vie et de la conscience... Vie et conscience supposent variété, et la variété engendre la durée. L'éternité, pour nous, c'est ou le néant, ou le chaos... » La *Perception du changement* (*La pensée et le mouvant*, p. 176) parle aussi d'une « éternité de vie et de mouvement », qu'elle oppose à l' « éternité d'immutabilité ». Telle serait l'éternité dont parle le théosophe Baader.

ordonner et comparer des grandeurs que de rendre les choses comparables en les quantifiant. La mesure uniformise le donné et dégage l'élément simple commun à l'universalité des choses, l'élément numérique. La mesure assimile donc plus qu'elle ne sépare, et là même où elle tient éloignés les termes extrêmes, comme dans la différence du maximum et du minimum, la distance implique encore une parité essentielle qui rend possible la mesure. Ce qui rapproche le plus grand et le plus petit, c'est qu'ils sont tous deux des quantités : ce sont, comme les ἐναντία d'Aristote, les termes les plus éloignés à l'intérieur du même genre ; mais l'opposition la plus extrême ne saurait subsister qu'entre des grandeurs comparables. Là où il y a le plus et le moins, l'égal est donné virtuellement, ou bien il n'y a pas de gradations possibles. Le nombre est justement le moyen terme commun aux objets qu'on ne peut comparer directement, et les sciences de la mesure, comme le syllogisme lui-même, tiennent tout entières dans les médiations de plus en plus savantes qui nous permettent d'assimiler ces disparités. Or les changements qualitatifs excluent l'égalité virtuelle ; entre les états successifs que traverse un sujet il n'y a rien de commun, sinon le mouvement continu qui nous porte de l'un à l'autre. L'unité qui est substantielle et transcendante dans les accroissements et les diminutions, puisqu'elle vient d'un moyen terme sous-entendu dont les grandeurs participent plus ou moins et qu'on appelle, justement, l' « unité », devient, dans les altérations, immanente et dynamique : elle n'est plus à chercher en dehors des états transformés, mais caractérise l'allure même de la transformation. Les phases successives du devenir ne se laissent plus numéroter le long d'une échelle rectiligne ; elles opposent aux arpenteurs de l'esprit une sorte de fantaisie profonde que nous retrouverons, plus tard, dans l'indiscipline des souvenirs purs au sein du rêve, dans les caprices singuliers de l'évolution phylogénétique. Les contradictions deviennent si imprévues que nulle médiation extrinsèque ne saurait y trouver, pour la grossir, la moindre communauté. Il faut à présent que les moments successifs s'arrangent entre eux et consentent à pactiser en triomphant de toutes leurs répugnances mutuelles. Ce tour de force s'appelle la durée. La durée n'est pas une chose à part : elle n'est que la continuation spontanée de ces dissonances s'organisant elles-mêmes et se résolvant à l'infini. L'homogénéité brutale des accroissements et des diminutions, ne devant rien au mouvement même selon lequel s'ordonnent les quan-

tités, laisse en quelque sorte à nu la discontinuité foncière des êtres comparés. L'assimilation quantitative est claire, plate et sans nuances. Elle émiette et nivelle tout ensemble : elle déguise les faits spirituels en « sensations transformées » ou en « chocs nerveux », et se trouve finalement incapable d'expliquer l'affinité magique qui les attire l'un vers l'autre. En vain l'atomisme réduit-il « à l'unité » la variété réjouissante du devenir : nos états de conscience, soumis à l'analyse réductrice de l'associationnisme, finiront bien par se ressembler du dehors ; mais cette ressemblance reste aussi unilatérale que superficielle puisqu'il a fallu, pour la trouver, appauvrir les faits spirituels de toutes leurs singularités et n'en retenir qu'une propriété très générale et très abstraite. La durée au contraire accepte d'abord les originalités inconciliables de nos sentiments et de nos états d'âme, leurs volte-face déconcertantes, leurs prétentions contradictoires. L'unité supposera donc ici non pas une assimilation partielle, mais un consentement total. Comme tout nous divisait, tout nous réunira. Dans la durée se réalise ainsi à tout moment cette fusion des contraires dont parlent les mystiques et que nous expérimentons, précise et totale, dans l'enchaînement fantasque de nos émotions.

La découverte et l'exploration du devenir supposent un travail critique qui donne naissance, dans l'*Essai*, aux premières antithèses du bergsonisme. Le devenir est ce qui reste quand j'ai séparé ma personne intime de ce moi officiel qui en usurpe la dignité, quand je suis devenu, comme dit Plotin, intérieur à moi même — τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἐμαυτοῦ δ'εἴσω (1). L'esprit de soliloque et de recueillement, qui fut celui du *Phédon*, de saint Augustin et de Lavelle, prend souvent chez Bergson une forme critique. Tout l'effort de Bergson (2) tend à dissocier les concepts bâtards — nombre, vitesse, simultanéité — qui résultent d'un empiètement : car l'espace empiète sur le temps, la ligne parcourue sur le mouvement, le point sur l'instant, la quantité sur la qualité, et enfin la nécessité physique sur l'effort libre. L'espace-temps, la « quatrième dimension » des Relativistes reposent sur une équivoque de cette nature, au même titre que les logarithmes de Fechner, qui mélangent la sensation avec l'excitation, le fait mental avec sa cause, et brouillent les compétences. Il y a là

(1) *Enn.*, IV, 8, 1. Cf. *Évolution créatrice*, p. 218.

(2) *Essai*, pp. 75, 83, 85, 96, 165-166, 172-176 ; *Durée et simultanéité*, pp. 69, 199 ; *Matière et mémoire*, p. 60 ; A. BAZAILLAS se propose également *(op. cit.)* d'étendre à la perception intérieure l'œuvre de la critique kantienne.

— c'est le mot dont on se sert — un véritable phénomène d'endosmose morale, et, pour ainsi dire, un échange de substance entre le temps et l'espace. Le temporalisme bergsonien évacue tous ces monstres. Le temps doit être pensé à part et primairement, et non pas réduit à autre chose : les symbolismes, les mythes de symétrie sont congédiés. Bergson dénonce surtout la contamination de l'esprit par l'extériorité : c'est un kantisme retourné. Mais il ne néglige pas pour cela la réaction de la qualité sur la quantité : car les concepts hybrides de l'associationnisme naissent d'un empiètement bilatéral et réciproque. Le bergsonisme de l'*Essai* est donc avant tout une affirmation dualiste, un refus d'accepter les compromis de la science et les demi-mesures de la pratique : il y a deux temps et deux moi. Henri Bremond lui aussi distingue *Animus* et *Anima*, opposant au « moi des anecdotes et des faits divers » la « fine pointe ou centre ou cime de l'âme » (1), qui est notre essence mystique. Et il y a même deux mémoires. En un sens la mémoire est la durée elle-même comme continuation de changement ; elle exprime qu'il n'y a pas de durée sans une conscience capable de prolonger son passé dans son présent. Mais il est une autre mémoire — ou plutôt c'est la même, considérée après le fait : celle-là n'est que la survivance d'un passé révolu ; celle-là reste extérieure aux choses qu'elle conserve, et Bergson l'oppose au « jugement » (2) en des termes qui rappellent Montaigne ; elle est moins « continuation » que « rétention », et se borne à veiller jalousement sur des traditions dont elle a perdu le sens, sur un passé inerte qu'elle abrège et défigure. Bergson affirme même une fois (3) que temps et espace sont deux termes contradictoires — l'*Évolution créatrice* dira : deux mouvements inverses. De ces deux temps, de ces deux moi, l'un seul est vrai, l'autre n'est qu'une contrefaçon du premier, qui seul détient le privilège de la vitalité. Ou plus exactement encore, le temps mathématique n'est un temps frelaté que dans la mesure où il prétend jouer le rôle du temps véritable ; la science statique, qui serait vraie des faits accomplis, ne devient mensongère que si elle prétend légiférer aussi sur les faits s'accomplissant, sur le présent *en train de* s'accomplir. Ce qui est faux et irréel c'est, en un mot,

(1) *Prière et poésie*, pp. 131-132.

(2) *Essai*, pp. 127-128, 151 ; *Durée et simultanéité*, pp. 55, 61-62, 88. (Cf. *Énergie spirituelle*, pp. 5 et 56 ; *Évolution créatrice*, p. 24 ; *Introduction à la métaphysique*, *passim*.)

(3) *Essai*, pp. 175-176.

l' « amalgame », c'est l'intrusion de l'espace et du langage dans un domaine où ils ne sont plus compétents — car la vérité est dans la dissociation des compétences. Bergson distingue donc ici le vrai et le faux un peu comme Berkeley explique les illusions de l'optique : tout est vrai, perçu pour soi, et nos sens livrés à eux-mêmes ne nous trompent jamais ; l'erreur commence au point précis où l'esprit, fort de ses souvenirs et de ses préjugés, interprète le donné pur ; l'erreur naît avec l'association, et par conséquent avec la relation. Et de même, la fausse optique de l'espace-temps, le *continuum* quadrimensionnel non euclidien ont pour origine une association indue que l'esprit établit entre deux données également réelles. Car il y a un *espace réel* (1), et qui n'est pas moins véritable que la durée réelle. L'*Essai* ne nous en dit pas davantage, et il faudra attendre jusqu'à *Matière et mémoire* pour obtenir quelques précisions sur l'intuition pure dont cet espace réel peut faire l'objet, et qui est la matière elle-même.

Peut-on dire cependant que dès cette époque Bergson ne s'efforce pas de surmonter le dualisme ? Assurément l'objet de l'*Essai* est surtout la dissociation des concepts mixtes, la séparation des plans confondus et dont, par la suite, Bergson étudiera surtout la collaboration ; les données immédiates auxquelles nous parvenons ainsi n'ont nullement la nature tout idéale du « souvenir pur » et de la « perception pure » ; le rêve lui-même (2) ne nous offre rien que la durée du moi profond n'accomplisse quotidiennement pour une introspection attentive. L'objet de l'*Essai* est, en somme, de retrouver des *données* qu'une invraisemblable négligence nous a laissé perdre, et l'on se demande encore comment une réalité si naturelle, si proche de nous a pu nous échapper si longtemps. C'est pourquoi il n'y a pas encore d' « intuition » dans l'*Essai :* il suffit d'éliminer la symbolique toute négative de l'espace, pour se retrouver face à face avec le moi véritable. Dès cette époque pourtant certains textes (3) nous invitent à croire que l'amalgame incriminé répond à une exigence organique de l'esprit et que son exclusion peut nous coûter cher. En fait discours et intuition collaborent à tout moment. Cet espace qui défigure notre moi profond lui permet aussi de s'exprimer, de se déclarer à notre vision philosophique. Mais le tra-

(1) *Essai*, p. 83.
(2) *Essai*, pp. 96, 103-104.
(3) *Ibid.*, pp. 100, 104, 140, 182.

gique est précisément que la durée ne peut pas s'exprimer sans périr ; nous saurons plus tard qu'elle est cependant connaissable, quoique par d'autres moyens que le discours. Mais l'intuition proprement dite n'apparaît guère avant l'*Évolution créatrice* (1). D'autre part, bien que la durée reste encore un privilège de la conscience, Bergson semble déjà pressentir qu'elle ne lui est peut-être pas limitée. C'est ce que prouve, même dans l'*Essai*, la découverte de la « mobilité » pure ; phénomène situé à la frontière de l'esprit et du monde extérieur, spirituel par essence, physique par ses effets, tangent aux deux univers, le mouvement est en quelque sorte l'esprit objectivé. Bergson constate déjà, sans trop se l'expliquer, qu'il y a une « incompréhensible raison » (2), une « inexprimable raison » (3) qui donne aux choses matérielles l'apparence de la durée. Ce mystère, ce je-ne-sais-quoi lui semblent d'ailleurs tenir plutôt à la présence de l'esprit qu'à une propriété des choses elles-mêmes. Il est incontestable pourtant que le bergsonisme en est resté à l'affirmation d'une durée universelle. Il est vrai que la dualité est alors plutôt élargie qu'abolie ; il y a temps et création dans le monde comme en l'homme, et si l'opposition n'est plus entre la mémoire des sujets et l'espace des choses, elle subsiste, à travers l'ensemble du réel, entre deux mouvements inverses, l'un de matérialisation et l'autre de vivante évolution. Elle est, cependant, devenue très subtile et beaucoup moins brutale. La spéculation bergsonienne découvre ainsi peu à peu dans l'histoire des choses un élément irréductible de succession. C'est ce résidu historique qui empêche la causalité du physicien de ressembler tout à fait à une identité ; c'est lui encore qui rend vraisemblable et utilisable le temps mathématique. Après l'*Évolution créatrice*, Bergson en viendra même (4) à élargir aux dépens du moi la part de cette durée universelle. Si la durée n'exprime pas une simple déficience de notre savoir, c'est qu'elle est un caractère des choses non moins qu'une propriété de la conscience — mieux encore : c'est qu'il y a de la conscience partout. Ce sont vraiment les événements qui nous arrivent, ce n'est pas nous qui leur arrivons ; « avoir

(1) Le mot est prononcé toutefois dans l'*Introduction à la métaphysique* (1902). Cf. *La pensée et le mouvant*, pp. 25-31, 216 (note), et le chap. IV.

(2) *Essai*, p. 160.

(3) *Ibid.*, p. 175.

(4) *Durée et simultanéité*, pp. 82-83, 209, 213, 222. Cf. *Évolution créatrice*, pp. 10, 366-367.

lieu » n'est nullement, n'en déplaise à Eddington, une formalité superflue, et ceux qui ont goûté à l'amertume de l'action savent que la durée est la chose la plus réelle du monde. Pourquoi faut-il attendre quelquefois le lendemain, pourquoi le futur ne nous est-il pas donné avec le présent, sinon parce qu'il y a une temporalité dont nous ne faisons pas ce que nous voulons, et parce que l'intervalle est incompressible ? Ce n'est pas une formalité ; au contraire, rien n'est plus expérimental. Le plus grand philosophe du monde doit attendre que le sucre fonde dans son verre de professeur... Mais d'un autre côté cette résistance même du donné est rassurante pour nous. Le temps dialectique est vraiment négatif parce que, supposant son objet donné dans l'éternité, il doit accomplir de grands circuits avant de le trouver ; son infirmité constitutionnelle est seule en cause. Mais pourquoi la durée des choses serait-elle muette à notre durée intérieure ? Le changement est fait pour connaître le changement, et notre intuition s'engage sur la route même de l'absolu.

Seule en effet la durée serait révélatrice d'absolu, ou, pour mieux dire, seule elle nous livre une réalité entièrement *déterminée* (1), parce qu'elle a pour sanction l'expérience vécue et perçue qui est toujours déterminée, c'est-à-dire particulière. Toute durée constitue en effet une série orientée, irréversible. Cette série on ne la prend pas indifféremment par n'importe quel bout, car elle a un sens ; elle est, suivant les cas, enrichissement ou appauvrissement (2). La durée représente donc un type d'ordre dramatique dont on ne renverse pas à volonté les épisodes, une biographie où la succession des expériences vécues (3) a elle-même quelque chose d'intentionnel et d'organique. Une philosophie qui resterait vraie même si tout allait à rebours se condamne elle-même. Seuls comptent le *sens* et la direction. La science ne calcule que des relations entre simultanéités, et c'est pourquoi elle peut supposer les intervalles de temps infiniment accélérés ou ralentis sans avoir à modifier ses équations (4). Cette utopie abstraite, et aussi peu sérieuse que le voyageur-au-boulet,

(1) *Durée et simultanéité*, pp. 209, 220 ; *Évolution créatrice*, p. 366.

(2) *Essai*, pp. 119, 148, 150-151.

(3) La philosophie russe contemporaine, à la suite de Vladimir Soloviev, emploie souvent le mot *perejivanié* ; cf. Serge I. HESSEN, Mystique et métaphysique, in *Logos* russe, 1910, I, pp. 132 et suiv.

(4) *Ibid.*, pp. 88-89, 147-149 ; *Évolution créatrice*, pp. 10, 365-368 ; *Durée et simultanéité*, pp. 76-77 ; *La pensée et le mouvant*, p. 3. Cf. JANET, *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps*, p. 604.

prouve l'absurdité du relativisme ! Seul est temporel l'entre-deux des simultanéités, qui est transition indivise et intervalle continu. « Je ne peins pas l'être, je peins le passage », disait Montaigne (1). Toute durée vécue possède une certaine qualité spécifique, une valeur déterminée, un coefficient affectif qu'elle tient de mon effort, de mon attente ou de mon impatience : or cette impatience ou cet effort sont des changements qualitatifs, c'est-à-dire des absolus. La discursion tire sa seule valeur du but qu'elle médiatise : l'intervalle lui-même n'est que déficit et ennuyeux retard, principe d'expectative pure ; c'est un instrument remplaçable — car d'autres moyens pourraient en droit servir à la même fin — et l'idéal serait même de s'en passer tout à fait. Mais la durée vécue a sa fin en elle-même ; c'est ici l'intervalle qui importe, et qui est toute plénitude. Il ne s'agit pas d'un temps perdu quelconque, d'une durée d'expectation que je passerais à attendre tel ou tel événement, comme ceux qui « tuent » le temps en se tournant les pouces : il s'agit d'un progrès unique en son genre au cours duquel je vieillis et qui sera pour moi un gain ou une perte. Le temps vrai met donc en jeu l'histoire de la personne tout entière. Il est au temps fantasmatique ce que l'instinct de l'*Évolution créatrice* est à l'intelligence : le temps vrai est de nature « catégorique » tandis que le temps du mathématicien n'a qu'une existence « hypothétique », comme cette dialectique hégélienne à laquelle Schelling et Kierkegaard reprochent son caractère notionnel et pitoyablement ineffectif. Qui nous rendra la *quoddité* de l'histoire ? Comment retrouver ce « temps vécu » qu'a décrit si profondément Minkowski ? Tout le livre de *Durée et simultanéité* est ainsi consacré à montrer que l'intuition immédiate du temps nous fournit un système de référence naturel et absolu, et que la croyance du sens commun au temps universel est philosophiquement fondée. Le « sens commun », que l'*Essai* tenait pour responsable des symbolismes ambigus de la science vulgaire, devient le porteur d'une grande vérité qui l'unit aux philosophes contre les physiciens. Il y a là un apparent « renversement du pour au contre » : la durée vécue redevient la citadelle des évidences communes, qu'elle semblait auparavant démentir. La théorie bergsonienne de la matière ne donnera-t-elle pas indirectement raison au réalisme du sens commun (2) ? C'est qu'il existe

(1) *Essais*, III, 2.

(2) *Matière et mémoire*, p. 67 (cf. *Évolution créatrice*, p. 301). Le sens commun plaide aussi en faveur de la liberté.

une naïveté savante, et mille fois plus profonde que les vaines subtilités des doctes. Cette naïveté nous commande de croire à l'universalité du temps, à la réalité absolue du mouvement. La science relativiste évapore en fantasmes toutes ces choses si simples, si solides, si naturelles, parce qu'elle a pris l'habitude d'envisager les phénomènes *perspectivement*, c'est-à-dire selon des points de vue variables (1) qu'elle choisit tour à tour comme systèmes de référence.

La durée intuitive nous fournit donc le principe d'une sorte d'anthropocentrisme supérieur. Le propre du bergsonisme est d'affirmer qu'il existe en toute circonstance un *système privilégié*, non plus un système de référence, mais un système supérieur à toute référence, celui que j'expérimente du dedans à l'instant où je parle ; aucun paradoxe ne saurait prévaloir contre la certitude d'une pensée intérieure à soi qui s'éprouve elle-même voulant, vivant et durant. Chacun de nous possède une durée (puisque durée = conscience), et par suite chacun se prend à bon droit comme « référant » à l'intérieur de ce plan privilégié : si bien que la réciprocité universelle se détruit elle-même et restaure le temps absolu. Mais l'essence des paradoxes relativistes est de mettre sur le même plan toutes ces visions fantasmatiques qu'une conscience référante obtient sur les consciences référées, de méconnaître par suite la distance métaphysique du réel au virtuel ; mieux encore, le réel devient un cas particulier du virtuel ; comme nous affectons de prendre au sérieux les fantasmes variés qu'il nous a plu d'imaginer, comme nous infusons subrepticement de la vie à nos observateurs « référés », la durée effective cesse d'avoir sur les durées fictives cette supériorité incomparable qui distingue un être vivant en chair et en os d'une poupée en cire. On a réalisé, et même hypostasié, une pluralité de « temps propres », alors qu'il y avait peut-être une simple pluralité de métriques. Bergson au contraire se fait une trop haute idée du réel — la distinction du souvenir et de la perception nous en sera une preuve — pour le mettre ainsi au même rang que ses contrefaçons. Ce n'est pas lui qui prendrait pour des êtres véritables toutes ces tortues, tous ces Achille de collège, toutes ces poupées dialectiques ou mathématiques qu'on appelle : voyageur au boulet, espace-temps, figures de lumière. Les choses que je puis expérimenter effectivement et personnellement — ma durée, mon labeur, mon effort — sont des réalités privilégiées et doulou-

(1) *Introduction à la métaphysique, passim.*

reusement certaines, auxquelles nulle autre ne se compare. Les mouvements sont relatifs pour l'œil, autrement dit pour le géomètre, qui ne retient que l'aspect visuel des choses ; mais ils ne le sont pas pour mes muscles, pour mon action et ma fatigue (1). Et personne ne s'y trompe. De même que la durée est irréversible, c'est-à-dire comporte des événements absolument antérieurs et des événements absolument postérieurs, sans qu'on puisse intervertir leur ordre, de même l'intuition de la durée restaure dans l'univers les hiérarchies et les prérogatives qu'un relativisme égalitaire s'efforce d'abolir. Le titre de « réalité » ne désigne plus un insigne provisoire qui se promènerait de phénomène en phénomène, variant selon la perspective de l'observateur, décorant à volonté les systèmes qu'il nous plaît d'assujettir à notre point de vue : c'est un privilège naturel qui appartient unilatéralement aux choses perçues ou perceptibles. Le primat de l'intuition ne dépend plus d'une convention révocable, ou d'un point de vue arbitrairement choisi : c'est un droit que l'esprit possède de naissance. Car les choses de l'esprit ne sont pas des choses comme les autres ; elles forment un domaine d'élection, un monde tout à fait à part où il n'y a que des réalités effectives, où l'on est payé en or et non plus en monnaie ; c'est contre elles, comme dirait le *Phédon*, qu'il faut échanger toutes les autres valeurs. L'intuitionnisme est la vraie métaphysique de l'esprit et l'intuition le vrai centre du monde.

On trouverait dans la psychologie de Guyau (2) des vues prophétiques sur le rapport de la durée à l'espace ; et il nous paraît d'autant plus opportun de signaler ces anticipations que la *Genèse de l'idée de temps* s'est peut-être ressentie rétrospectivement de la découverte bergsonienne (3). Guyau critique d'abord, comme

(1) *Durée et simultanéité* (p. 37) cite une boutade de Morus à propos de la physique cartésienne. On songe encore au mot du D[r] Arbuthnot sur la maladie de Berkeley. Voir : G. BÉNÉZÉ, Qu'est-ce qu'un système de référence ? (*Revue de métaphysique et de morale*, 1925, p. 356).

(2) Voir le livre de René BERTHELOT, *Un romantisme utilitaire* (t. II : *Le pragmatisme de Bergson*). A la Société de Philosophie (1905), au cours d'une discussion sur l' « Idée de vie » chez Guyau, Berthelot, répondant à la communication de Dwelshauvers, comparait avec précision Guyau, Bergson et Nietzsche.

(3) La *Genèse* a été publiée par Fouillée en 1890, deux ans après la mort de Guyau et un an après la publication de la thèse de Bergson ; mais la *Genèse* reproduisait un article publié par GUYAU dès 1885 dans la *Revue philosophique*. Il est toutefois possible (et cette hypothèse nous fut suggérée par Bergson lui-même) que Fouillée ait ajouté du sien au livre posthume de Guyau, en s'inspirant de l'*Essai* paru depuis. Nous devons pourtant rappeler, afin de ne négliger aucun aspect de la

Bergson (1), la thèse génétiste des écoles anglo-saxonnes suivant laquelle l'idée d'espace se construirait avec celle de temps. Sous ces théories qui accordent au temps une apparence de primat Bergson, fidèle à la vraie durée, se propose surtout de déjouer les prestiges d'un temps illusoire qui n'est que de l'espace; de même il combattra l'indéterminisme classique afin de mieux sauver la liberté. L'argumentation de Guyau est-elle aussi subtile ? Le temps de Spencer, de Bain et de Sully est certainement l' « amalgame » auquel en veut l'*Essai*. En ce sens, c'est bien l'espace qui sert à construire la notion du temps. La durée ne devient mesurable qu'une fois traduite en termes d'espace. « Mesurer », soutient Guyau, c'est toujours comparer de l'étendue avec de l'étendue par la méthode de superposition. Or « je ne puis pas superposer directement un temps-étalon à un autre temps puisque le temps va toujours et ne se superpose jamais... Voilà pourquoi, pour mettre quelque chose de fixe dans ce perpétuel écoulement du temps, on est obligé de se le représenter sous forme spatiale » (2). Et Guyau aboutit à des formules que Bergson peut bien avoir inspirées : « Ce temps est, à l'origine, comme une quatrième dimension des choses qui occupent l'espace (3). » Spencer n'arriverait donc jamais à extraire l'espace du temps si ce temps n'était déjà lui-même un fantôme d'espace. Ce cercle vicieux, qui exprime pour Bergson l'impossibilité où nous nous trouvons de déduire l'une de l'autre deux réalités métaphysiquement distinctes, ne prouve rien de plus chez Guyau que l'origine spatiale des calendriers et des emblèmes temporels. Il est vrai qu'il distingue ailleurs le « lit » et le « cours » de la durée. La pseudo-durée des spencériens, c'est la « forme passive » par opposition au « fond vivant et mouvant » (4), l'alignement extensif selon lequel s'ordonnent les événements concrets, l'avenue vide qui s'animera de la mobile circulation de mes expériences. « Le *cours* du temps, c'est le changement même saisi sur le fait (5). » Sur le fait ! ou, comme dira Bergson, « au fur et

question, que le bergsonisme a toujours rencontré en Fouillée un adversaire opiniâtre. Le ton très bergsonien de la préface à la *Genèse* (cette préface est de FOUILLÉE) n'est pas du tout le même que celui de la *Psychologie des idées-forces* (par exemple II, 109, 112. Cf. *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*).

(1) *Essai*, pp. 75 et sq.

(2) *Genèse de l'idée de temps*, pp. 73-74.

(3) *Genèse*, p. 71. Cette phrase ne se trouvait pas dans l'article de 1885. A-t-elle été ajoutée par Fouillée après lecture de l'*Essai* ? (cf. pp. 11, 93).

(4) *Genèse*, pp. 4, 25, 27.

(5) *Ibid.*, pp. 17-18.

à mesure » : car il n'y a pas de temps à perdre si l'on veut expérimenter l'originalité de ce dynamisme. Le moindre retard de la mémoire, la moindre anticipation de l'imagination substituent l'espace à l'intuition d'un changement toujours contemporain de lui-même.

A vrai dire Guyau se borne à confronter l'espace abstrait et le temps abstrait. Mais en ce cas on a le droit de penser qu'il enfonce des portes ouvertes. Car si vraiment il n'y a pas d'autre temps que celui dont le génétisme se sert pour construire l'espace, on n'a aucune peine à réserver à l'idée d'espace le monopole de l'originalité. Mais c'est là peut-être se faire la partie trop belle. Bergson lui-même l'a très bien senti dans le petit compte rendu qu'il consacrait en février 1891, dans la *Revue philosophique*, à la *Genèse de l'idée de temps*. Pour lui il n'est pas douteux que Guyau admet une seule espèce de multiplicité, la multiplicité numérique ; et donc « *il est inutile de vouloir se représenter le temps sans l'espace, car on a commencé par mettre de l'espace dans le temps ;* qui dit multiplicité numérique dit multiplicité de juxtaposition, multiplicité dans l'espace » (1). Guyau n'envisage que l'alternative suivante : ou bien c'est le temps qui sert à construire l'espace, ou c'est l'espace qui sert à construire le temps — le temps de nos horloges et de nos calendriers. Mais n'y a-t-il pas un ordre autonome de la durée qui n'est ni antérieur ni postérieur à l'espace, et qui représente une réalité métaphysique absolument originale ? Quant à ce « cours » du temps qui s'oppose au temps chronométré comme le « fond » à la « forme », nous pouvons le sonder à loisir : nous n'y trouverons rien qui mérite de s'appeler Durée réelle. La source commune des notions d'espace et de temps s'appelle chez Guyau « intention ». Il définit cette intention en des termes où l'influence de l'utilitarisme et du pragmatisme est aisément reconnaissable ; Pierre Janet les eût admis sans doute plus volontiers que Bergson (2) : l'intention est le « mouvement succédant à une sensation », la réaction motrice provoquée par l'agir et le pâtir ; elle est désir et vouloir et se ramène à la « distinction du voulu et du possédé »,

(1) *Revue philosophique*, t. XXXI, p. 190. On trouve le même aveu chez FOUILLÉE, *Psychologie des idées-forces*, II, p. 106. Ces mots de l'Introduction (*Genèse*, pp. XXXI-XXXII) : « le changer est saisi au moment même où il s'accomplit, dans la transition, sous forme dynamique. Cette expérience radicale du changement en train de s'effectuer..., etc. » sont directement empruntés à Bergson. Ainsi de la distinction du conçu et du perçu.

(2) Voir : JANET, *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps*, *passim*.

à la « distance entre la coupe et les lèvres » (1). Cette intention, qui diffère de la « succession constante et nécessaire » du mathématicien, ne diffère pas moins de la durée pure : « Le futur c'est ce qui est *devant...*, le passé c'est ce qui est *derrière...* » ; avoir la conscience originale du temps, cela veut dire : connaître « le *prius* et le *posterius* de l'étendue. L'intention n'est que la forme consciente de l'effort moteur, dont la succession est un abstrait » (2). Le temps est une abstraction du mouvement, de la κίνησις... C'est le mouvement dans l'espace qui crée le temps dans la conscience humaine. Sans mouvement, point de temps. Aristote lui-même, tout en refusant d'identifier le temps au mouvement, admettait que le temps n'est pas sans le mouvement (οὔτε κίνησις οὔτ' ἄνευ κινήσεως ὁ χρόνος), qu'il en est le « nombre » (ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον), ou plus exactement le nombré (τὸ ἀριθμούμενον), mieux, la mesure (μέτρον) (3). Or Bergson s'est évertué à montrer (et *Durée et simultanéité* revient encore sur cette démonstration) que le mouvement est au contraire l'intermédiaire grâce auquel la durée devient mesurable, c'est-à-dire extensive. Le mouvement, loin d'engendrer l'idée du temps, est bien plutôt l'expédient qui nous permet de confondre durée et trajet. Tout ce qu'il y a de positif dans le mouvement — la mobilité ou l'acte de changer — est de nature spirituelle et temporelle. — Guyau ne réussit donc pas à dépasser l'idée d'un temps musculaire, en quelque sorte, et affectif, qu'il interprète comme la distance du besoin à se satisfaction (4). Ce que son livre nous promet, c'est une étude sur l'*idée* de temps, et non pas sur le *sentiment* de la durée. Le « cours » de la durée est une représentation un peu plus élémentaire que la « forme passive » du temps, mais tout de même une représentation. Pierre Janet dirait que c'est une conduite. Lorsque Bergson dénonce l'artifice spatial qui se cache au fond de la mensongère durée des savants, nous comprenons que son seul but est d'isoler la durée pure des philosophes et qu'il expulse le temps illusoire pour mieux retrouver le temps réel. Craignons par contre que la critique de Guyau n'atteigne le temps en général, et non pas seulement la durée

(1) *Genèse*, pp. 30-34.

(2) *Genèse*, pp. 35, 36 (cf. p. 70 : « ... Nous ne pouvons nous figurer le passé que comme une perspective *derrière nous*, et le futur sortant du passé que comme une perspective *devant nous* »). Comparer : *Durée et simultanéité*, pp. 64-71, et *Genèse*, pp. 37 et 47.

(3) Aristote, *Physique*, IV, 219 *a*, 1 ; 219 *b*, 2, 8 ; 220 *b*, 32.

(4) *Genèse*, pp. 46, 71.

trompeuse des mathématiciens. Il insiste tellement sur la priorité de l'idée d'espace qu'on désespère de jamais voir le temps pur se dégager du temps impur. « Le temps », dit Guyau, « est la formule abstraite des changements de l'univers » (1) ; c'est la forme selon laquelle s'ordonnent nos sensations, s'orientent nos réactions et se classent nos désirs. Il est même permis de penser que si Guyau est allé assez loin dans la critique de la durée impure, c'est parce qu'il savait que toute sa psychologie se ferait sans la durée pure. La fausse durée n'est pas si fausse que cela ; du temps elle n'aurait même pas les apparences si l'intuition de la durée véritable n'était là pour l'entretenir et la vivifier. Il traîne dans les fantômes de la cinématique une réminiscence de cette intuition et comme un timide pressentiment de son retour. Nous ne croirions pas une seconde à toutes ces équations si nous ne savions qu'elles sont à tout moment convertibles en expérience directe, comme nous cesserions de croire aux billets de banque si nous ne savions qu'ils sont une promesse de bien-être, de confort et d'agrément. La durée des mathématiciens est spatiale tant qu'il plaira à Guyau : c'est un fait qu'elle ne se confond pas avec l'espace pur et simple. Ce serait inexplicable si l'apparence ne supposait le modèle. Et le modèle est en nous. En nous est toute vie, toute réalité. Jamais une « conduite », fût-elle l'attente, fût-elle l'intention, ne donnera la durée si elle n'en implique par avance l'intuition ; car les conduites, livrées à elles-mêmes, ne donnent que des conduites. Le rôle de la philosophie serait justement de remonter à cette source vive de la durée. Parce que nous savons que nos maigres symboles redeviendront durée pure dès que nous le voudrons, nous nous abstenons de jamais les réaliser et, dans notre ingratitude, nous oublions le temps vrai qui les fait vivre. Pourtant on ne peut ajourner perpétuellement le retour à l'intuition. Personne n'accepterait plus des symboles où ne se retrouveraient pas tôt ou tard toutes ces bonnes choses solides et effectives dont se nourrit l'intuition. Car on ne peut pas vivre sans l'absolu.

Le temps n'est ni une dimension, ni un attribut entre autres de l'être humain, ni une propriété partitive de cet être ; le temps n'est pas un certain mode d'être de l'être, car l'être, en ce cas, pourrait en droit se concevoir comme substance intemporelle hors de toute modalité chronologique. Pas davantage Bergson ne distingue-t-il une

(1) *Genèse*, p. 119.

forme que meubleraient secondairement, c'est-à-dire accidentellement, des contenus temporels... Toutes ces abstractions redonnent vie au préjugé orphique, platonicien, éternitaire d'une perte des ailes et d'une chute calamiteuse dans la temporalité : car si la temporalité est un châtiment, elle est par là même épigénèse et contingence. Ce préjugé à son tour a pour origine la superstition fixiste et substantialiste du système de référence : de même que le substantialisme se représente un substrat neutre et inqualifié avant toute manière d'être circonstancielle, de même le transformisme spécieux se représente l'évolution comme brochant sur fond d'immutabilité : un type immuable, changeant seulement de pelure, de plumage ou de travesti, c'est-à-dire modifiant ses modalités par « métamorphose », exécuterait quelques petites variations pelliculaires sur le thème de l'espèce. Modification, *trans*formation, *trans*figuration ne sont pour ce mutationnisme qu'une promenade de forme en forme ou un passage de figure en figure ; et quant à l'altération, elle se définit par rapport au Même : le temps est donc le caractère secondaire d'un être qui d'abord *est*, et ensuite devient ou opère, car l'Être préexiste à l'Acte. L'évolutionnisme, qui reconstitue l'évolution avec des fragments de l'évolué, traite le changement comme un arrangement superficiel d'éléments anciens, c'est-à-dire comme une périphrase de l'immutabilité : c'est, en somme, l'art de faire du vieux neuf... On prend les mêmes et on recommence ! Or, l'homme n'est pas seulement « temporel », en ce sens que la temporalité serait l'adjectif qualificatif de sa substance : c'est l'homme lui-même qui est le temps lui-même, et rien que le temps, qui est l'ipséité du temps. Aux changements apparents, Bergson oppose l'idée métempirique d'une « transsubstantiation », d'un devenir central qui transporte tout l'être dans un autre être, et contredit le principe d'identité ; aux métabolismes partitifs, l'*Évolution créatrice* opposera le prodige de la mutation radicale ; au pseudo-historisme évolutionniste, le changement révolutionnaire ; au préjugé statique d'une temporalité pelliculaire, la deuxième conférence d'Oxford sur la *Perception du changement* oppose l'idée paradoxale et presque violente d'un « devenir ontique » : idée contradictoire, qui nous impose l'interversion de toutes nos habitudes, et la distorsion de notre logique, et une profonde réforme intérieure. L'inversion des rapports entre le temps et l'éternité ne suppose-t-elle pas déjà une « conversion » ? Le changement sans sujet-qui-change dont nous parle ce relativisme radical fait pendant aux qualités sans substrat de

l'impressionnisme perceptionniste. Le temps est consubstantiel à toute l'épaisseur de l'être, ou mieux il est la seule essence d'un être dont toute l'essence est de changer ! C'est donc l'être tout entier, jusqu'à sa racine et à son ipséité, qui est entraîné dans le mouvement du devenir. En d'autres termes : l'être n'a pas d'autre façon d'être que de devenir, c'est-à-dire précisément d'être en n'étant pas, d'être un Déjà-plus ou un Pas-encore. — La liberté est, comme le temps, la substance même de l'être humain. C'est pour l'indéterminisme dogmatique que la liberté désigne un caractère partiel de cet être, qu'elle est, par exemple, la citadelle imprenable où une volonté sur la défensive se retranche : la liberté n'est pas une exception négative dans la trame du déterminisme, elle est une positivité créatrice ; elle ne modifie pas l'arrangement des parties mais délivre la matière par une décision révolutionnaire. L'homme est toute liberté, comme il est tout devenant ; il est une liberté à deux pattes, qui va, qui vient, qui parle et qui respire. C'est ce qu'il nous reste à montrer.

III. — L'acte libre. — Nulle part l'idole de l'explication (1) n'a fait surgir plus d'apories insolubles que dans les questions relatives à la liberté. Car nulle part, sans doute, le souci d'expliquer ne trahit mieux sa vraie nature et sa portée rétrospective. L'*explication* n'est précisément jamais contemporaine des choses à expliquer : elle substitue à l'histoire empirique des événements l'histoire intelligible des phénomènes, et doit attendre que celle-là soit entièrement racontée avant de reconstituer celle-ci ; ce qui oppose le *récit* à l'explication, c'est que, dans un récit, le biographe ou le narrateur sont, par convention, toujours contemporains de la chronique romanesque qui se déroule, tandis que dans une « explication » le moraliste ou l'historien sont fictivement postérieurs à la chronique déroulée. L'explication n'est donc pas seulement l'abolition du temps, comme Émile Meyerson s'est consacré à le démontrer : l'acte même d'expliquer suppose le temps aboli, la chronique déroulée. Qu'est-ce que le libre arbitre déformé par l'optique de la rétrospectivité ? Et qu'est-ce que la liberté pendant l'action libre ?

1. Le spiritualisme traditionnel nous a légué de l'acte volontaire libre une formule toute livresque dont la critique a été faite maintes

(1) *Essai*, pp. 125, 138, 140.

fois, et notamment par Ch. Blondel (1) : c'est ainsi sans doute que l'on veut dans les livres. Peut-être l'examen d'une caricature de volition jettera-t-il une lumière indirecte sur la liberté du vouloir authentique. Les manuels, comme on sait, distinguent dans la volition quatre moments successifs qu'ils appellent conception, délibération, décision, exécution. Faut-il montrer d'abord combien est absurde et arbitraire un pareil cloisonnement introduit entre des opérations qu'on suppose par avance incommunicables et substantiellement distinctes ? Surtout, nous reconnaissons à la racine de cette volition-modèle le préjugé tenace que tout le bergsonisme combat : l'esprit attend que l'acte libre ait déroulé tous ses épisodes mentaux, au lieu d'en saisir sur le vif l'immanence concrète. On se donne ainsi un squelette de volonté qui appartient peut-être à l'*homunculus* idéal de la psychologie wolffienne, mais non à l'individu réel, voulant et agissant. En effet (2), le substantialisme vulgaire veut, à toute force, que la délibération précède et prépare la résolution, comme la résolution précède, par exemple, l'exécution ; et cela, parce que « logiquement » on doit hésiter *avant* de décider, parce que l'acte doit être possible avant d'être réel, parce que la volition doit ressembler à une fabrication au cours de laquelle l'acte se construit par morceaux en passant graduellement de l'existence virtuelle ou délibérée à l'existence actuelle ou résolue. Mais une expérience vraiment contemporaine de l'action démontre, au contraire, qu'on délibère *après* avoir résolu bien plutôt qu'avant de résoudre. Cela paraît absurde, mais l'inutilité même d'une délibération aussi « posthume » témoigne du désintéressement de l'intelligence spéculative qui, pour satisfaire ses goûts de mécanique, logiciserait volontiers toute notre vie : on dirait qu'à force de rechercher partout l'ordre de fabrication, l'ordre de technique, — l'ordre « utile », son inertie constitutionnelle l'a entraînée à le reconstituer même quand il est trop tard. Tout se passe, en effet, comme si le moment des hésitations n'était, en quelque sorte, qu'une petite comédie inconsciente que nous nous jouerions à nous-mêmes pour être en règle avec l'intelligence et pour légitimer rétrospectivement une décision qui, au fond, était arrêtée bien à l'avance dans notre esprit. La décision est ainsi le plus souvent préformée dans la délibération, qu'elle gouverne par le dedans, loin d'en procéder à la suite

(1) Georges Dumas, *Traité de psychologie*, t. II.
(2) Nous commentons ici : *Essai*, pp. 120-121.

d'un verdict abstrait. Et, en fait, un examen de conscience sévère nous montre que la volonté, originairement, a décidé sans répondre *Parce-que* aux *Pourquoi :* les motifs idéologiques sont inventés pour les besoins de la cause, et nous confondons notre conduite réelle avec un scénario idéal que nous réglons après coup ; nous nous plaisons, en quelque sorte, à imaginer la façon dont les choses *auront dû* se passer pour être « raisonnables » : car le vice de ces arrangements rétrospectifs est qu'ils n'ont précisément de sens qu'au *futur antérieur* (1), et jamais selon le futur vrai. Le futur pris à la rigueur, c'est ce dont on ne peut rien préjuger, car il est *absolument « après » ;* or, le propre du futur antérieur est d'être l'avenir devenu psychologiquement passé, devancé fictivement par l'imagination, anticipé, et, par suite, nié comme futur. L'explication devance ainsi l'action à expliquer et lui fait, en quelque sorte, la leçon. Il ne s'agit pas d'être vrai, mais simplement *d'être en règle* (2) devant la grammaire de la vie, et de camoufler la logique noire, la honteuse logique de nos actes avec les nobles raisons d'une logique officielle, réglée par l'intellect-pilote.

C'est l'illusion de rétroactivité qui commande cette inversion de la chronologie réelle : l'étiologie telle qu'elle devrait être, telle qu'elle est *censée* être, se substitue à l'étiologie telle qu'elle est ; une causalité glorieuse autant que conventionnelle — la causalité par l'idée rectrice, la causalité par la raison hégémonique et par l'esprit immaculé, rétablit en nous l'ordre de l'enfant modèle. La décision immotivée, décidée passionnellement, c'est-à-dire sans raison, était la mère des justifications posthumes ? les justifications le lui ont bien rendu : ces progénitures tardives, agissant à reculons, prétendent être maintenant la raisonnable cause de la décision, de la conversion ou de la préférence. L'ordre tout chaud de la spontanéité cède à l'ordre réchauffé de l'artifice. Notre vie tout entière, encombrée de reconstitutions parasitaires, disparaît sous cet entassement de logique ; la signification profonde et centrale de la liberté nous devient impénétrable ; nous finissons par vivre une seconde vie, une vie rétrospective, toujours en retard sur la vie réellement vécue, — la vie que nous aurions dû vivre pour servir de modèle aux autres, ou simplement pour pouvoir rattacher nos actions à un certain type conventionnel qui ne figure

(1) Sur le sens de ce *futur antérieur*, cf. l'adresse déjà citée au Meeting d'Oxford (*Revue de métaphysique et de morale*, 1921, p. 101). Cf. *Essai*, p. 140.

(2) Bergson emploie lui-même cette expression : *Essai*, p. 121. Sur l'idée de « reconstitution », *ibid.*, p. 144.

que dans les livres. Qui a envie de quitter un parti, remarque Nietzsche (1), se croit d'abord obligé de le réfuter. L'illusion sociale et morale à laquelle Max Scheler a consacré dans ses *Idole der Selbsterkenntnis* une analyse si pénétrante (2) n'est qu'un cas particulier de cette fausse perspective. Car il ne s'agit pas seulement d'assigner après coup à nos actions des motifs honorables afin de les embellir aux yeux de l'opinion publique, il s'agit d'un besoin tout primitif de logique : ce qu'il y a d'unique, de personnel, de vraiment irrationnel et inavouable dans nos options nous trouble et nous effraye ; nous préférons demander aux classifications rassurantes des manuels et aux rubriques de la morale commune ces satisfactions scolaires qui nous épargneront la peine de nous installer au centre même de notre volonté. Non que nous ne soupçonnions ce que cette volonté libre serait si nous acceptions vraiment d'en être contemporains, souvent nous ne le savons même que trop ; mais la source centrale de nos actions nous fait un peu peur, et, d'ailleurs, il est si reposant de prendre appui sur la béquille des formules ! Après l'acte accompli on a le temps, on trouve toujours de quoi se justifier devant la logique, et l'on se hâte d'escamoter la vérité sincèrement entrevue sous le fragile amoncellement des « bonnes raisons ». Puis l'on oublie tout à fait cette cause véritable, et la justification rétrospective acquiert définitivement le privilège d'avoir engendré l'acte décisoire. Tous nous ressemblons plus ou moins à ce mauvais plaideur qui arrivait toujours en retard, tantôt parce qu'il avait dormi trop longtemps, tantôt parce qu'il avait manqué son train, tantôt parce qu'il avait oublié sa montre, — et qui, en définitive, arrivait toujours en retard parce que la cause du retard était en lui, dans son style d'existence et dans sa constitution spirituelle (3) ; la pluralité même de ses prétextes ne faisait que dessiner les contours du destin central qui engendrait, avec les retards, les mauvaises raisons invoquées pour excuser les retards. Les philosophies intuitionnistes et émotionalistes, généralement plus attentives que les autres à la source centrale des actions, ont toujours aussi dénoncé plus clairement l'aspect endimanché, artificiel, anachronique des superstructures justificatives ; Pascal, défendant les droits du cœur, attribue à M. de Roannez le propos

(1) *Le voyageur et son ombre*, aph. 82 (*Humain, trop humain*, II, 2).
(2) *Vom Umsturz der Werte*, t. II, p. 115.
(3) Cf. Georg SIMMEL, *Lebensanschauung* (p. 127) : « Tod und Unsterblichkeit », sur la notion de *destinée*.

suivant : « Les raisons me viennent après, mais d'abord la chose m'agrée ou me choque sans en savoir la raison, et cependant cela me choque par cette raison que je ne découvre qu'ensuite », et ajoute : « Mais je crois, non pas que cela choquait par ces raisons qu'on trouve après, mais qu'on trouve ces raisons parce que cela choque (1). » Et Spinoza, qui n'a pourtant rien d'un anti-intellectualiste, mais qui fait honneur à la priorité du Conatus, renverse lui aussi l'ordre de la causalité et professe *nihil nos conari velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus ; sed contra nos propterea aliquid bonum esse judicare, quia id conamur volumus, appetimus, atque cupimus* (2). Celui qui a envie de boire de l'alcool découvre toujours, à point nommé, une ordonnance médicale qui le lui prescrit. C'est le cas de rappeler à ce propos, avec Léon Brunschvicg, la maxime de La Rochefoucauld : « L'esprit est toujours la dupe du cœur »... ou de l'instinct ; telle est, en effet, la force rayonnante de ce foyer central que Pascal appelle ici le cœur, qu'il s'irradie non pas seulement en actions, mais en justifications idéologiques destinées à légaliser ces actions. Les systèmes justificatifs représentent donc à la surface de l'esprit une végétation secondaire sans autonomie propre : car c'est l'essence de la « justification » que de paraître marcher d'un mouvement spontané et d'aligner au fond des preuves entièrement subalternes ; là est toute l'opposition entre l'impartialité du *raisonnement* et la servilité des *arguments*. La pensée argumentante est une pensée prévenue ; elle est toujours l'*ancilla* de quelque chose ; elle est toujours *intéressée* à quelque thèse ; c'est pourquoi elle préoccupe surtout les apologistes et les maîtres de rhétorique, plus soucieux de logique militante que de spéculation véritable. La source inspiratrice de nos actes, le véritable génie de notre liberté ne sont donc pas dans le choix des théories professées et des arguments délibérés : presque toujours ces théories sont en soi indifférentes, la tendance centrale pouvant trouver ailleurs de quoi se légaliser ; tel Frédéric II se découvrant des titres authentiques à la possession de la Silésie, qu'il convoite. Qui a, pour d'inavouables raisons, décidé de noyer son chien, découvre comme par hasard qu'il a la rage. N'est-ce pas la définition même de la mauvaise foi ?

(1) *Pensées*, éd. Brunschvicg, fragment 276 (IVe section). Léon Brunschvicg cite à ce propos plusieurs textes intéressants, empruntés à Domat et à Bayle. Cf. fr. 81 et 97. Voir aussi le texte d'Amiel cité par BRUNSCHVICG, in *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 656.

(2) *Eth.*, III, 9 *sc.*

En critiquant ainsi le schéma traditionnel de l'acte volontaire, nous paraissons fournir des armes au déterminisme. De tous temps, en effet, les hommes ont cru discerner dans le moment du choix, c'est-à-dire de la délibération discursive, la signature de la liberté ; or, la délibération nous apparaît maintenant comme une légalisation posthume, comme l'inutile formalité à laquelle nous procédons superstitieusement devant le fait accompli, et qui n'influence plus la génération véritable des actes ; — un peu comme le remords de ces monarques timides qui, faisant de nécessité vertu, se dépêchent de légitimer le coup d'État inévitable d'un ministre, pour avoir l'air d'imposer la dictature qu'ils vont en réalité subir. Toute la productivité de l'action s'est réfugiée, pour ainsi dire, au début, dans la conception d'un certain résultat qui inspire et nos gestes et leur justification. La décision ne se construit donc pas plus avec des motifs et des mobiles (1) que, dans l'intellection, le sens ne se construit avec des signes élémentaires ; motifs et mobiles sont des « nœuds » psychologiques où s'entrecroisent plusieurs directions de pensée dont notre vouloir assure l'orientation convergente ; ils ne sont donc pas plus simples que les concepts de l' « Atomisme » psychologique, et ils sont même beaucoup plus compliqués : car qu'appelle-t-on « mobile » ou « motif », sinon un contenu mental (sentiment, idée) considéré comme *pesant*, c'est-à-dire en tant que facteur pondérable dans une délibération oscillante ? Nietzsche dénonce la complicité qui s'est nouée entre le mythe du libre arbitre et l'isolation atomistique des « faits » psychiques ; le substantialisme du langage favorise tout naturellement cette complicité (2). Mais si les motifs peuvent agir par leur « poids » sur la décision, c'est qu'ils sont pris eux-mêmes dans un réseau de relations spirituelles et reflètent la tension subtile qui oriente déjà notre hésitation dans une avenue bien tracée ; chaque motif témoigne à lui seul de mes préférences intimes, comme chaque mot d'une phrase témoigne du sens intégral dont il ne véhicule morphologiquement qu'une partie, et tend à reconstituer son contexte. Un acte dont les motifs ne contiendraient pas le moi intégral serait, comme l'observe justement Bazaillas (3), une parodie de volition. Toute délibération prend pour le sens commun la forme d'une alter-

(1) Cf. RENOUVIER, *Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, t. I, pp. 314-316.

(2) *Le voyageur et son ombre*, aph. 11

(3) *La vie personnelle*, pp. 63-64.

native dont les deux branches correspondraient à deux séries de motifs bien distinctes. Mais l'alternative est, comme les motifs eux-mêmes, un effet de rétrospection : tel est peut-être le *liberum arbitrium* abstrait dont Kierkegaard dit qu'il est un non-sens pour la pensée (1). L'illusion d'avoir pu faire autrement, Aliter, comme eût dit Leibniz, est donc une fabrication posthume. On comprend facilement pourquoi la liberté exemplaire du sens commun doit se trouver juste au point où bifurquent les deux solutions possibles. Il est rare pourtant que la vie accepte ces dilemmes clairs et brutaux, qu'une conscience se laisse ainsi dédoubler entre des possibilités contraires ; pour la volonté il n'y a pas de thèse qui n'implique son antithèse. Mais surtout c'est le choix lui-même qui, fixant la décision, crée avec elle toute la procédure — alternative et motifs — qui sera censée l'amener. Comme dit fortement Lequier, dans le beau fragment cité par Charles Renouvier, « c'est mon choix qui fait mon gré ; il me plaît qu'il me plaise ». Platon, dans l'*Euthyphron* (2), fait demander par Socrate si les choses pieuses sont pieuses parce qu'elles agréent aux dieux, ou si elles agréent aux dieux parce qu'elles sont pieuses. On pourrait demander, dans le même sens, si nous préférons un acte parce que nous le choisissons, ou si nous le choisissons pour l'avoir préféré. Il faudrait répondre, croyons-nous, quelque paradoxale que semble la réponse : si l'acte est un acte libre, il est préférable parce qu'il est choisi. *Parce que* le *fiat* décide en sa faveur, il faudra bien que la raison s'arrange pour le légaliser. Mais nous pouvons être tranquilles, elle s'arrange toujours. C'est un effet de rétrospection. Une fois courue l'aventure du choix, tout un travail rassurant d'interversion va s'engager : car nous consentirions à tout, même au déterminisme le plus désespéré, plutôt que d'admettre la priorité d'un vouloir arbitraire, gratuit et absolu, ou la circularité d'une réponse qui répond à la question par la question au lieu d'y répondre par une explication ; l'amant prétend aimer l'aimée parce qu'elle est aimable, et non pas parce que c'est elle et parce que c'est lui : car ce serait avouer qu'il aime sans raisons, ou qu'il n'a pas de comptes à rendre... Le bergsonisme n'est certainement pas une philosophie de l'indifférence, nous nous en assurerons tout à l'heure. Voici pourtant ce qu'il y aurait de psychologiquement légitime dans l'hypothèse théologique d'un Dieu autocratique, indif-

(1) *Le concept d'angoisse*, p. 93.

(2) *Euthyphron*, 10 *a*-11 *a* (à partir de : ἆρα τὸ ὅσιον ὅτι ὅσιόν ἐστιν φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν ἤ ὅτι φιλεῖται ὅσιόν ἐστιν ;).

férent et insondable, supérieur même aux vérités éternelles : rien ne précède la volonté pure, matrice des existences et des valeurs elles-mêmes ; comme il n'y a pas avant l' « élan vital » de programme transcendant que l'élan vital réaliserait (1), ainsi la volonté prévenante n'est jamais devancée par des motifs dont elle recueillerait l'impulsion ; ou plutôt, si ces motifs existent, ils sont la volonté tout entière réduite à l'échelle d'un état de conscience. Mais rien n'est plus irritant, affolant, vertigineux que la priorité irrationnelle d'un vouloir. Pour commencer l'action, nous demandons un principe qui ne soit plus l'action à son tour, mais qui soit une chose toute faite ; cette intuition exceptionnelle (2) qui seule coïnciderait avec l'émergence même de nos actes devient alors inutile. Plutôt que de pénétrer dans le laboratoire obscur de la liberté, nous préférons rechercher comment la décision se fabrique peu à peu avec les sages propos de la délibération.

Si l'on tient à tout prix au vocabulaire classique, nous dirons : la liberté n'est pas dans la délibération ; elle doit donc être quelque part au cours de la décision qui en est la fin réelle, l'effet apparent. Pour rester fidèle à la pensée bergsonienne, il faut distinguer en quelque sorte deux optiques de la volition : 1° Envisagée à travers la délibération, elle apparaît comme déterminée, puisque la délibération est en général *réellement* postérieure à la décision ; et cela prouve qu'il y a une façon de mettre en relief la finalité volontaire qui donne raison au déterminisme. Certes le plaidoyer précède *formellement* la thèse qu'il doit démontrer ; mais alors il faudra dire qu'en un sens les effets peuvent être antérieurs à leurs causes ; inlassablement (3), la dialectique bergsonienne s'est attachée à montrer que, dans ce cas — qui est celui de la téléologie — il s'agit encore, psychologiquement, de causalité, mais d'une causalité honteuse qui, pour l'œil, a pris la forme de la finalité : c'est ce que démontrera tout le premier chapitre de l'*Évolution créatrice*. Pascal avait déjà noté ce renversement, et changé le sens du « parce que ». Bergson, de son côté, distingue implicitement deux types de causalité que nous appellerons *causation-poussée* et *causation-attraction ;* dans la poussée,

(1) Cf. RENOUVIER, *Traité de psychologie rationnelle*, t. I., p. 326.

(2) Introduction à la métaphysique (*La pensée et le mouvant*, pp. 206, 213).

(3) *Essai*, pp. 120-121 ; *Énergie spirituelle*, p. 190 ; *Évolution créatrice*, pp. 43, 55, 59, 79, 113, 349, 351 ; cf. *ibid.*, pp. 79-80 sur un classement des différents types de causalité.

c'est-à-dire dans l'efficience du type courant, les effets succèdent à leur cause, qui les « produit » — au sens propre du mot — en les poussant devant elle ; telle est l'impulsion d'un choc, d'une cause efficiente ou efférente. Mais toute la dialectique bergsonienne consiste justement à montrer que le cas est au fond le même pour la causalité « finale » — dans laquelle ce sont les effets qui précèdent : car, si la cause « attire » à soi les effets, c'est que, dans la durée vécue, elle leur préexiste ; sa postériorité est une fiction qui ne devient possible que parce que nous nous plaçons hors de cette durée, devant l'acte accompli. Si donc nos actes libres tenaient tout entiers dans la finalité des schèmes justificatifs qui les reconstituent, il faudrait dire que notre action est intégralement prévisible. Quand, à l'audience, l'avocat ouvre la bouche, nous savons, quoi qu'il arrive, qu'il soutiendra l'innocence de l'accusé ; et quand le prédicateur monte en chaire, nous savons qu'il démontrera l'existence de Dieu et la félicité promise aux charitables. La liberté n'est pas là ; 2° Envisagé *au fur et à mesure* qu'il mûrit, par une méditation vraiment contemporaine de sa croissance, l'acte libre apparaît comme un *acte inspiré* (1) — inspiré (dirons-nous en attendant, faute d'un terme plus précis) par le génie de ma personne, par ce foyer central d'où jaillissent les actions libres, par ce for intime enfin qu'on pourrait appeler d'un mot emprunté à Eckhart, la petite étincelle. Revenons-nous ainsi à l'idée de la causalité-production, et, de nouveau, au déterminisme ? Mais c'est ici surtout qu'il importe de distinguer entre *divination* et *anticipation :* l'initiative inspiratrice, étant toute invention et improvisation, ne revient pas à une « thèse » despotiquement antérieure au devenir de l'action. Les « thèses » découragent plus qu'elles n'inspirent ; elles nous donnent une vision si clairvoyante et si prévoyante (2) du futur que toutes les possibilités de renouvellement s'en trouvent par avance épuisées. Mais les pressentiments sont inspirateurs ; l'intuition que nous leur devons est du même ordre que ce « schéma dynamique », efférent, centrifuge, d'où procède le mouvement intellectif ; cette entrevision si contraire à toute prévision est une sorte d'intention ou d'état *intentionnel* très plastique contenant à l'état naissant et virtuel ce que le choix motivé

(1) RAVAISSON emploie une expression analogue à celle-ci, *La philosophie en France au XIX*e *siècle* (5e éd., 1904), p. 260, pour désigner le « principe générateur » de la personne.

(2) Prévision-vision : *Essai*, pp. 88, 116, 149, 150 ; *Durée et simultanéité*, p. 84.

actualisera en préférence. La vie nous apparaît donc déjà comme intermédiaire (1) entre la transcendance des causes « impulsives » et la transcendance des causes finales ; elle est, pour ainsi dire, sur le chemin des unes aux autres — non point dans le tout-fait, mais dans le *se-faisant ;* et c'est cette transitivité, et c'est ce « participe présent », qui représente le mystère et l'ipséité même de la liberté.

2. Voici donc localisé le libre arbitre. L'idée du schème dynamique appliqué à l'acte libre — c'est-à-dire, dans notre langage, l' « intentionnalité » de l'action — nous indique déjà sur quel chemin le philosophe rencontrera la liberté. L'intention de se décider est tout entière « désir d'action », ὁρμή τις τοῦ πράττειν comme disait Aristote de la volonté. En elle, comme dans les anticipations de l'effort intellectif, l'acte futur est déjà tout entier préformé, non pas morphologiquement, mais dynamiquement et, pour ainsi dire, fonctionnellement. C'est pourquoi la reconstitution de l'acte à partir de ses éléments engendre tant d'insolubles apories ; les éléments ne sont jamais *constitutifs* de l'action, ils en sont *expressifs ;* l'expérience nous révèle les moments d'une histoire, non pas les fragments d'un système. En ce sens, mais seulement en ce sens, on peut dire de l'acte libre qu'il est prévisible. La prédiction d'un acte volontaire relève d'un pressentiment analogue à ceux que Bergson décrit à propos de la « fausse reconnaissance » (2) : je devine que j'agirai de telle ou telle manière, et pourtant je ne le sais qu'en agissant ; je suis incapable, livré à mes hésitations, d'anticiper sur leur issue ; mais je prévois que je reconnaîtrai cette issue comme la seule possible quand je m'y engagerai. *Je ne sais pas, mais je devine que je vais avoir su.* Je me trouve, en somme, dans la situation ambiguë « d'une personne qui se sent connaître ce qu'elle se sait ignorer ». Le sentiment de la liberté n'est pas autre chose que *ce savoir, plus cette ignorance* (3). Sentiment trouble et singulier s'il en fut, car il porte en lui la menace d'une nécessité rigoureuse. C'est ce qu'exprime Renouvier quand il dit que l'action « automotive » semble toujours déterminée *a posteriori* et libre avant le fait (4). La nécessité des actes, comme la finalité

(1) *Énergie spirituelle,* p. 190.

(2) *Énergie spirituelle,* p. 138 (et en général, pp. 137-140).

(3) Voir sur ce sentiment de relativité : Georg Simmel, *Lebensanschauung* (1918), I : Die Transzendenz des Lebens.

(4) *Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme,* t. I, pp. 321, 326 ; t. II, pp. 86, 102.

de l'évolution, n'est jamais que rétrospective. Au fond le déterminisme d'un Stuart Mill ne dit rien de plus que ceci : la décision une fois prise nous apparaît toujours comme la seule possible et la seule naturelle, parce qu'il y a toujours une façon de se l'expliquer après coup en reconstituant la délibération qui l'a préparée. Je suis sûr avant d'agir que mon choix me surprendra moi-même ; et je sais bien pourtant que je choisirai en fonction de ce que je suis maintenant ; lorsque je coïncide de plus en plus intimement avec mes désirs profonds, j'arrive même à y lire le mot du dénouement. Mais c'est, hélas ! le dénouement seul qui pourrait me renseigner à coup sûr. Je n'acquiers donc la certitude que lorsqu'il est trop tard, lorsque le secret de l'avenir est devenu la réalité du présent. Mais alors le déterminisme n'est plus une prédiction : c'est une constatation. Ma liberté est donc à tout moment en danger de mort : elle ne s'active qu'en se niant. « La faculté qu'on avait de choisir ne peut pas se lire dans le choix qu'on a fait en vertu d'elle (1). » L'acte accompli se retourne contre l'acte à accomplir ; et les reconstitutions complaisantes affluent de toutes parts pour nous démontrer notre servitude.

Ainsi s'explique en particulier l'illusion des Éléates (2). La dialectique défend à Achille de rattraper la tortue ; et pourtant c'est un fait qu'il la rattrape, et même qu'il la dépasse. Les géomètres, dit ailleurs Bergson (3), expliquent la courbe comme la réunion d'une infinité de petites lignes droites, car, à la limite, la courbe se confond en chaque point avec sa tangente ; et pourtant c'est un fait que les lignes courbes sont bien courbes, et que l'œil le plus exercé ne réussirait pas à briser la continuité de leur flexion. Achille, qui se moque de la dialectique, ne progresse pas comme elle en mettant bout à bout des longueurs d'espace : il court, et il résout ce vain problème. Tolstoï, méditant sur le devenir historique de l'humanité (4), s'exprime ainsi : la continuité du mouvement nous est devenue

(1) *Durée et simultanéité*, p. 107.

(2) *Essai*, pp. 85-87 ; *Matière et mémoire*, pp. 211-213 ; *Évolution créatrice*, pp. 333-339 ; *La pensée et le mouvant*, pp. 8, 156-157, 160-161 ; *Deux sources de la morale et de la religion*, pp. 32, 51, 72, 207-208.

(3) *Évolution créatrice*, pp. 33-34 (cf. p. 260). Il s'agit dans ces textes d'un tout autre problème ; cependant les deux exemples semblent comparables. Cf. *Matière et mémoire*, p. 130. La philosophie, dit *Matière et mémoire* (p. 204), est un vrai travail d'intégration. Cf. LEIBNIZ, *Tentamen anagogicum* (Essai anagogique dans la recherche des causes), Gerhardt, VII, 270-279. Voir : LE ROY, *La pensée intuitive*, p. 67.

(4) TOLSTOÏ, *La guerre et la paix*, III, III, 1. Cf. *La pensée et le mouvant*, p. 215.

inintelligible par l'effet des motions intermittentes que nous distinguons dans son flux ; et il nous demande de calculer la différentielle de l'histoire, d' « intégrer » les libres arbitres innombrables et infinitésimaux qui propulsent le devenir humain. La métaphysique bergsonienne ira au delà du calcul des fluxions et de la mathématique infinitésimale, comme celle-ci avait dépassé la mathématique finitiste. Le mouvement — le vrai mouvement des choses qui *se meuvent*, le mouvement suggéré par la cinématique de Rodin — est une totalité organique, et si l'on veut à toute force l'interpréter « ἀπὸ στοιχείων », il faudra expliquer sa continuité dynamique par une infinité actuelle et positive d'éléments. Or, la construction dialectique, mettant en œuvre un nombre fini d'atomes conceptuels, ne saurait rendre raison de la véritable mobilité, pas plus qu'elle n'est capable de restituer la souplesse des mélodies, la sinueuse flexibilité des courbes et la grâce vivante des actions libres (1). On ne comprend donc vraiment le mouvement et l'action qu'en se mouvant et en agissant ; car seul l'acte lui-même, ou la fonction de connaissance qui l'imite — c'est-à-dire l'intuition — est fait à la mesure du vital. C'est au fond ce qu'exprimait Aristote par ces mots de la *Physique* (2) : « il n'y a rien d'absurde à ce que dans un temps infini on parcoure des infinis » ; οὐδὲν γὰρ ἄτοπον εἰ ἐν ἀπείρῳ χρόνῳ ἄπειρα διέρχεταί τις. D'autre part, objecte-t-il aux Éléates, ces instants que vous obtenez par une division infinie du temps n'existent dans le temps qu'en puissance, et non point en acte. Bergson n'y verra-t-il pas, comme il dit, des « arrêts virtuels » ? C'est un acte artificiel et accidentel de la représentation qui nous permet d'actualiser ces arrêts possibles ; mais en fait le temps ne se compose pas plus d'instants que le continu d'indivisibles ou le mouvement de κινήματα (3) ; tandis que les points sectionnent la ligne en acte, les instants ne divisent le temps que

(1) Georg SIMMEL, Rodin (*Philosophische Kultur*, 1911, pp. 102 suiv.).

(2) *Physique*, VIII, 8, 263 *a*, 12... Cf. VI, 2, 233 *a*, 3-31 : Διὸ καὶ ὁ Ζήνωνος λόγος ψεῦδος λαμβάνει τὸ μὴ ἐνδέχεσθαι τὰ ἄπειρα διελθεῖν ἢ ἅψασθαι τῶν ἀπείρων καθ' ἕκαστον ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ... ὥστε ἐν τῷ ἀπείρῳ καὶ οὐκ ἐν τῷ πεπερασμένῳ συμβαίνει διιέναι τὸ ἄπειρον, καὶ ἅπτεσθαι τῶν ἀπείρων τοῖς ἀπείροις, οὐ τοῖς πεπερασμένοις.

(3) Sur la notion de κίνημα, cf. H. CARTERON, Remarques sur la notion de temps d'après Aristote (*Revue philosophique*, 1924, II, pp. 67-81), spécialement pp. 74-79. Cf. *Physique*, VI, 8, fin ; *De Anima*, III, 6, 430 *b*, 20-24 : la limite est attribut, privation. *Physique*, IV, 11, 220 *a*, 18-20 : καὶ ἔτι φανερὸν ὅτι οὐδὲ μόριον τὸ νῦν τοῦ χρόνου, οὐδ' ἡ διαίρεσις τῆς κινήσεως, ὥσπερ οὐδ' αἱ στιγμαὶ τῆς γραμμῆς. Le κίνημα est une position toute dynamique.

virtuellement (1) ; or rien n'empêche un mobile de parcourir des points virtuels en nombre infini tant qu'on ne réalise pas cet infini. « Ne craignez point, Monsieur », dit Leibniz (2), « la tortue que les pyrrhoniens faisaient aller aussi vite qu'Achille. Vous avez raison de dire que toutes les grandeurs peuvent être divisées à l'infini. Il n'y en a point de si petite dans laquelle on ne puisse concevoir une infinité de divisions qu'on n'épuisera jamais. Mais je ne vois pas quel mal il en arrive ou quel besoin il y a de les épuiser. Un espace divisible sans fin se passe dans un temps aussi divisible sans fin ». Ce même argument, Pascal, aux prises avec la géométrie des indivisibles, l'utilise sous une forme dialectique (3) quand il essaye de réfuter cette objection de Méré contre la divisibilité à l'infini : comment peut-on parcourir en un temps fini cette infinité d'infiniment petits qui compose l'étendue ? Mais c'est le temps entier, réplique Pascal, qui est coextensif à l'espace entier, et le mouvement parcourt une infinité de points en une infinité d'instants. Le finitiste Renouvier rejette cet argument (4) sous prétexte qu'on ne résout pas une difficulté en la doublant et qu'il y aurait alors deux infinis à franchir au lieu d'un seul. Or les laps de temps interminables de l'ennui aboutissent : en devenant nous consommons l'intervalle, touchons au bout de chaque période. La coextensivité du temps infini au trajet infini exprime que l'Infini est vulnérable à l'Infini, que le mouvement peut gober l'espace, et que la simplicité de l'acte triomphe là où échoue la dialectique énumérative. Et Pascal reprend pour son compte (5) un argument que de tous temps les doctrines dynamistes ont su opposer à l'atomisme : ou l' « indivisible » a déjà la puissance de l'étendue, et il a lui-même des parties, — ou il est vraiment inétendu et il faut alors que l'étendue naisse de zéro. N'est-ce pas d'ailleurs, remarque Proudhon (6), par un mouvement de l'esprit que nous

(1) *Physique*, IV, *loc. cit.*, ligne 21 : ᾗ μὲν οὖν πέρας τὸ νῦν, οὐ χρόνος, ἀλλὰ συμβέβηκεν. Carteron fait justement remarquer avec quel soin Aristote distingue entre trajectoire spatiale et continuité temporelle.

(2) LEIBNIZ, opp. Dutens I, 238. Même langage dans une lettre de Descartes.

(3) *De l'esprit géométrique*, 1er fragment (*Œuvres complètes* de PASCAL, éd. Brunschvicg, t. IX, pp. 261-262). Voir : William JAMES, *Introduction à la philosophie*, pp. 222-226.

(4) *Traité de logique générale*, t. I, pp. 42-49, 66 (*Critique philosophique*, 1876, II, 69). L'infinité du temps ne remédierait nullement à celle de l'espace (?).

(5) *De l'esprit géométrique*, pp. 257, 258, 260, 263. Cf. LEIBNIZ, *Système nouveau de la nature*, §§ 3, 11 ; *De la nature en elle-même*, § 11.

(6) *Philosophie du progrès*, éd. Ruyssen, p. 127, et n. 1.

nions le mouvement ? et celui qui condamne le mobile à l'immobilité ne condamne-t-il pas le progrès de la pensée à la paralysie ? Long à passer, vite passé : tel est le temps ; tel le mouvement. Aristote distinguait (1) l'infini de division ou divisibilité à l'infini (κατὰ διαίρεσιν) et l'infini de grandeur (τοῖς ἐσχάτοις, ou κατὰ ποσόν). Pour effectuer un trajet infiniment grand il faut à la vérité un laps de temps infiniment grand. Mais une longueur divisible à l'infini n'est pas infiniment longue, et, pour l'épuiser, il suffit d'une durée divisible à l'infini, mais finie. Ainsi entendu, le mouvement n'est pas plus impossible que le présent, ce miracle perpétuel, limite inconcevable du passé et du futur. Autant dire, remarque Mill, que le coucher du soleil est impossible, parce que s'il était possible il devrait avoir lieu ou bien tandis que le soleil est encore sur l'horizon, ou bien quand il est au-dessous. Mais ce coucher lui-même n'est nulle part, puisqu'il se définit justement comme le passage du jour à la nuit. Assigner un lieu au changement, c'est le supprimer. L'immobilisme mégarique est ainsi réfuté.

L'étude des totalités organiques nous a montré que tout être spirituel est nécessairement complet ; et ce qui est vrai du mouvement ou de l'acte libre le sera aussi bien de l'extension et de l'intellection ; on ne fabrique pas plus le mouvement avec des points que l'étendue avec des souvenirs ou le sens avec des signes. De même l'acte libre est, pour ainsi dire, perpétuellement total jusque dans ses moindres éléments ; sur cette tension « irrationnelle » seule a prise une méthode proche de la vie et imitant son allure. Rétrospectivement l'action s'effrite en instants et en motifs qu'on multiplie indéfiniment pour reconstituer sa courbe ; et corrélativement, notre dialectique s'épuise en approximations et en dosages grossiers. La critique de l'infini actuel, qui est l'alpha et l'oméga du finitisme d'un Renouvier, énonce seulement la stérilité de ces décompositions rétrospectives. La liberté militante et bien portante échappe à cette obsession d'un infini actuel réalisé par la dialectique. C'est une preuve de santé dans le vouloir et dans l'action que cette insouciance d'une liberté invulnérable à la hantise des scrupules dissolvants. L'impuissance frappe ceux qui se laissent émietter par les doutes interminables ; mais comment un esprit vraiment contemporain de lui-même, vraiment

(1) *Physique*, VI, 2, *loc. cit.* S. Mill, *La philosophie de Hamilton*, trad. fr., pp. 521-523.

immunisé contre les scrupules rétrospectifs, comment cet esprit perdrait-il son temps dans l'éternel regret des choses accomplies ? Comment ne ferait-il pas ce miracle de contracter à tout instant en décisions simples l'infinie richesse de ses expériences ? Cette aisance souveraine de l'esprit n'est autre chose que la *grâce.* Nos arts s'efforcent de l'imiter (1), mais elle n'appartient naturellement qu'à la vie. L'action gracieuse serait avant tout, sans jeu de mots, l'action gratuite, celle dont nulle procédure rétrospective n'altère le charme et la spontanéité.

La théorie bergsonienne de la liberté est donc, comme la réhabilitation du temps universel, comme la réfutation des Éléates et d'Einstein, un hommage au sens commun. Le mouvement et l'action redeviennent pour le philosophe ce qu'ils n'ont jamais cessé d'être pour tout le monde, le plus clair et le plus simple des *faits.* « On ne sait que répondre, mais on marche », dit Joseph de Maistre. C'est ici que l'on reconnaît bien l'originalité incomparable de la méthode bergsonienne. Le point de vue du sens commun est le point de vue de l'acteur, tandis que le point de vue de Zénon représente la perspective fantasmatique du spectateur qui refuse de vivre la durée et de participer à l'action. Pour l'acteur qui est engagé personnellement dans le drame de la liberté, il est d'un intérêt vital que les mouvements atteignent leur but, que les actes se dénouent en conclusions effectives. Mais pour l'acteur il n'y a précisément aucun doute : les mouvements réussissent et les actions aboutissent. L'essence du bergsonisme est d'affirmer que cette constatation naïve, si naïve qu'elle semble à peine mériter l'honneur que lui fait le philosophe, nous offre seule un point de vue sur l'absolu ; mieux encore : l'acteur n'a même pas de « point de vue », puisqu'il est intérieur au drame et qu'il en aperçoit du dedans tous les aspects à la fois, puisqu'il en joue personnellement tous les épisodes, puisqu'il est le drame lui-même, le drame tout entier avec ses détails les plus subtils, ses ressorts les plus secrets. Point de vue signifie limitation, et c'est pourquoi le Dieu de Leibniz n'a pas de point de vue, mais seulement les monades. Les Éléates nous proposent sur le mouvement un point de vue spéculatif, c'est-à-dire une vision perspective et partielle qui rend notre optique tout à fait illusoire ; nous échangeons l'évidence claire et totale de l'intuition

(1) Sur la grâce : *Essai,* p. 9 ; *Le rire,* pp. 22, 38.

contre les mirages d'une dialectique éblouie par les feux de la scène et le prestige de la distance.

Les actes libres sont ainsi, comme les mouvements eux-mêmes, des êtres individuels ayant leur « signe local », leur originalité propre. Le mathématicien n'uniformise les mouvements qu'en négligeant leur essence spirituelle, en traitant à la légère leur « mobilité », laquelle est toujours une tendance particulière, une altération qualitative et orientée (1). La seule forme de connaissance qui morde sur l'acte libre et qui en atteigne l'hæccéité serait l'intuition : car il est dans la nature de l'intuition de rester générale et de s'ajuster pourtant avec précision aux objets individuels. *La connaissance de la vie doit être une imitation de la vie.* Tandis que l'intelligence est toujours dissemblable de son objet, il n'y a pas de différence essentielle entre le mouvement de l'intuition et celui de la liberté ou de la vie. Comme le même, dit Empédocle, n'est connaissable qu'au même, ainsi la vie n'est pénétrable qu'à la vie (2). La sentence de Plotin, que Gœthe admirait tellement, revêt un sens nouveau : l'œil doit être solaire pour voir la lumière (3). Que ton œil soit la chose regardée, lisons-nous dans les *Nourritures terrestres*... Que ta rétine soit l'azur lui-même, que ta vision soit le feu en personne ! C'est dans ce sens que nous interpréterons le réalisme de la perception pure. L'intuition à son tour n'est pas l'assimilation spéculative d'un sentant et d'un senti, elle est bien plutôt une coïncidence drastique et, pour tout dire, une recréation. Comprendre, n'est-ce pas refaire ? L'effort interprétatif n'exige-t-il pas que l'esprit, en présence des problèmes, se place d'emblée dans une atmosphère spirituelle et *découvre* le sens vrai en le *supposant* ? de sorte que l'intellection consiste toujours à la rigueur, à supposer le problème résolu ; or, supposer le problème résolu, quand il s'agit de mouvement, n'est-ce pas se mouvoir ? Et de même il n'y a qu'une bonne façon de démontrer la liberté possible, c'est de vouloir et d'agir. Cette solution activiste, dans laquelle le paradoxe et le bon sens se rejoignent, implique donc au moins une démarche arbitraire, une sorte d'aventure initiale : il faut « commencer », il faut risquer. Le raisonnement est toujours

(1) Cf. J. DE MAISTRE, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, notes du 11e entretien (6e note).

(2) Cf. Georg SIMMEL, *Der Konflikt der modernen Kultur* (1921), p. 20.

(3) *Enn.*, I, 6, 9. Cf. PLATON, *Rép.*, VI, 508 *b*, 509 *a* ; *Phèdre*, 250 *c* : ἐν αὐγῇ καθαρᾷ καθαροὶ ὄντες.

assujetti à la préexistence d'un donné ; mais l'action se crée elle-même tout entière, car elle n'existe que complète et totale (1). La pédagogie de Montaigne l'avait bien compris, qui prescrivait avant toutes choses l'apprentissage de l'expérience, de l'exercice et de l'action. C'est en parlant que l'on apprend à parler ; et c'est en marchant que l'enfant apprend à marcher. La spontanéité de nos initiatives illumine les problèmes autour desquels rôde la dialectique, car elle nous *propose* une totalité au lieu d'en rassembler les membres épars ; l'action brise le cercle où les justifications nous enfermaient. L'action n'est-elle pas *causa-sui* ?

Cette conception immanentiste de la liberté n'enlève pas à la décision sa valeur exceptionnelle de *commencement*. Bergson n'a pas besoin, pour nous faire sentir la solennité du *fiat*, de s'exagérer, comme Renouvier, la discontinuité des actions libres. « Commencer est un grand mot ! », s'écrie Jules Lequier dans le fragment émouvant que cite Renouvier (2). On ne voit pas que ce grand mot perde sa dignité dans le libre arbitre bergsonien. Renouvier lui-même n'apporte-t-il pas un soin extrême à différencier liberté et fortuité (3) ? Dans un langage qui pourrait être de Bergson s'il était moins gauche, il proteste contre l'arithmétique abstraite des motifs, contre l'idée mythologique d'un vouloir indifférent et chimériquement absolu. La volonté n'est pas un ὑποκείμενον passif, une table rase qui attendrait que des motifs viennent du dehors la déterminer (4). Le postulat commun au déterminisme et à l'indéterminisme, ajoute profondément Renouvier, est celui d'une *indifférence foncière et essentielle de la volonté*. Rien n'est plus bergsonien... Berdiaev refuse lui aussi l'idée d'un arbitre substantiel qui choisirait dans l'isosthénie des motifs concurrents, ou mieux dans le vide de toute motivation. Essentiellement le vouloir serait selon l'indifférentisme un bon plaisir décidant au milieu du néant, une adiaphorie en peine des différences qui la détermineront. Accidentellement le vouloir recevra selon le déterminisme l'impulsion irrésistible de certains facteurs venus du dehors le visiter. Mais en droit, qu'on la traite comme passive ou

(1) *Évolution créatrice*, p. 210 ; *Énergie spirituelle*, p. 2 ; *Durée et simultanéité*, pp. 38-39. Diogène proposait, pour réduire les Éléates au silence, de marcher devant témoins !

(2) Jules LEQUIER, *Recherche d'une première vérité*, *apud* RENOUVIER, *op. cit.*, t. II, p. 111.

(3) *La nouvelle monadologie*, § 89 (p. 229).

(4) *Traité de psychologie rationnelle*, t. I, pp. 314-316.

comme active, la volonté serait essentiellement distincte de ces facteurs. Or nous savons au contraire que *tout motif est déjà du voulu.* Mais ne renonce-t-on pas ainsi à personnifier ou « réifier » un vouloir transcendant à la personne elle-même ? Ma volonté n'est pas en moi comme une étrangère ou une visiteuse ; pas plus que ma durée elle ne désigne quelque chose de réellement distinct de la conscience elle-même. Entre ma volonté et moi il y a au contraire une familiarité intime, une longue camaraderie. Ce n'est pas le tête-à-tête indifférent d'une personne purement voulante et d'une personne purement voulue, mais une coïncidence de tous les instants. Il est vrai qu'alors l'acte de liberté cesse d'être un décret arbitraire, une catastrophe inouïe. « Suis-je libre d'être libre ? » On sait combien Renouvier était sensible à ces innovations radicales, à ces crises de l'action. « C'est chose étrangement singulière et faite pour effrayer un regard profond que le pouvoir de produire un phénomène instantané, nouveau, de le produire non pas il est vrai sans précédents, sans racine, mais enfin sans liaison nécessaire avec l'ordre éternel des choses... (1) » Cependant, toute préformée qu'elle soit dans les traditions qui la préparent, l'action libre n'en demeure pas moins chez Bergson une action surprenante, un vrai commencement. Nos initiatives ont pour nous-mêmes quelque chose d'imprévu, et le moi contient tout ce qui est nécessaire pour transcender ses propres limites. La création est partout, en nous et autour de nous ; à tout moment il y a dans la vie intérieure un Rubicon à passer, un saut périlleux à accomplir. C'est ce qu'on reconnaît bien à l'absurdité de certaines décisions soudaines qui, éclatant en coup de théâtre, semblent moins suivre nos tendances que les précéder et les conduire. « Avoir lieu », faut-il le redire, n'est pas une vaine formalité, et pas plus dans la vie de l'âme que dans la nature. Il n'y a que l'événement qui compte. Cela veut dire que le dénouement de l'action n'est pas du tout une cérémonie conventionnelle, un geste symbolique de clôture. Loin de là. C'est la conclusion qui importe, c'est elle qui, exigeant à tout prix qu'on l'affirme, crée à son service les cérémonies de la justification. Tout est donc fait pour le dénouement. A la logique, à la raison de s'arranger comme elles pourront. Nul n'est dupe de leur mise en scène, de leurs belles formules, de toute cette légalisation rituelle. Car seul le dénouement a du prix, seul il mérite que nous lui

(1) *Traité de psychologie rationnelle,* t. II, p. 82.

subordonnions tout. *Seul il est effectif*. Et comment une philosophie aussi soucieuse que le bergsonisme des réalités effectives ne mettrait-elle pas au-dessus de tout ces décisions créatrices d'une liberté militante et conquérante ?

Ceci dit, Bergson admet les innovations, mais non la création radicale. On verra pourquoi ce continuationnisme de la plénitude ne pouvait admettre de commencement absolu : dans l'esprit de Bergson, une continuation créatrice n'est pas plus contradictoire qu'une évolution créatrice ! Aussi la liberté n'est-elle pas une option vertigineuse dans le vide de toute préférence et de toute préexistence, ni même un pouvoir d'infléchir ou suspendre arbitrairement le cours des représentations ; la liberté n'est pas un clinamen surprenant, une fortuite déclinaison du devenir, mais plutôt un extrême concentré de durée. Il s'ensuit que Bergson, à l'opposé de Renouvier (1) et de Lequier, se garde d'affirmer la transcendance du vouloir : l'homme est plongé dans la liberté comme il est, de la tête aux pieds, immergé dans le devenir ; *in ea vivimus et movemur et sumus :* la liberté est son milieu vital. La liberté bergsonienne est, à l'exemple de la mémoire bergsonienne, indéfectible : comme l'âme se souvient toujours, ainsi la conscience est libre d'une liberté continuelle et en dehors même des conflits de devoirs ou des grandes options morales ; car c'est la durée elle-même qui est cette option continuée. Le problème n'est-il pas d'être soi-même entièrement et à fond, beaucoup plus que de trancher ou de choisir un parti ? « Deviens ce que tu es », qui que tu sois ! L'homme est naturellement libre, même s'il ne le veut pas : aussi l'intimisme de l'*Essai* ignore-t-il les crises exceptionnelles, intermittentes, discontinues qui résultent de l'obligation et qui expriment chez un Renouvier l'importance du débat moral et de la raison pratique. Bergson compare si souvent le libre choix à une éclosion biologique ou à la maturation organique d'un fruit (2) que le *Fiat* perd chez lui un peu de son caractère crucial et révolutionnaire. Une figue, disait déjà Épictète, ne se fabrique pas en une heure : il faut du temps : χρόνου δεῖ... Εἶτα συκῆς κάρπος ἄφνω καὶ μιᾷ ὥρᾳ οὐ τελειοῦται. Exhalaison d'un parfum, émanation (3), évolution naturelle, mûrissement, floraison et fructification ; tout concourt ici à

(1) *Essai*, pp. 182-183, note.

(2) *Matière et mémoire*, p. 205. Cf. ÉPICTÈTE, Διατριβαί, I, 15, 7-8. *Isaïe*, 66[8] (... εἰ ὤδινε γῆ ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ).

(3) *Essai*, pp. 128, 132 (« émaner »).

engloutir l'instant soudain dans l'immanence et dans la continuité d'un *Legato. Les deux sources de la morale et de la religion* se représenteront l'initiative d'une manière plus tranchante ! Mais la liberté de l'*Essai* évoque non pas tant le drame chrétien que la procession néoplatonicienne ; non pas tellement l'élan que l'effusion.

La liberté est donc une certaine tonalité de la décision ou, comme dit Renouvier (1), « ce caractère de l'acte humain... dans lequel la conscience pose étroitement unis le motif et le moteur identifiés avec elle ». L'action libre est de toutes les œuvres dont un homme est l'auteur celle qui lui appartient le plus essentiellement ; il se reconnaît en elle mieux que l'artiste dans son ouvrage, mieux que le père dans son enfant. C'est une paternité plus profonde, une sympathie puissante et intime. La liberté *se dégage* du passé total ; elle *exprime* une sorte de nécessité supérieure — la détermination du moi par le moi ; car c'est le même qui est ici à la fois cause et effet, forme et matière. Dans les choses de la vie on est toujours ramené à la vie elle-même comme à l'instance ultime dont il est impossible de faire appel : l'esprit suppose l'esprit et l'action suppose l'action. L'expérience intérieure ne nous laisse pas sortir de ce cercle. Et ainsi je suis tout entier en cause pour chacune de mes actions. Comme dit Schopenhauer (2), ma responsabilité engage en apparence ce que je fais, en réalité ce que je *suis ;* je suis responsable pour mon « esse » ; j'ai tort d'être moi-même. Je suis tout entier dans mon acte, et tout entier encore dans les motifs qui le causent. L'acte libre, qui émane de la personne totale, est l'œuvre non pas d'une âme partagée, mais de l'âme tout entière : car l'homme libre veut et décide, ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ, suivant le mot de Platon que rappelle Bergson dans l'*Essai* (3). Le *libre*, c'est en ce sens le *total* et le *profond ;* et l'essai sur *Le rire* précise avec force : « Tout le sérieux de la vie lui vient de notre liberté (4). » Le sérieux, c'est bien cela ! Car si le comique, effet de mécanique, est un incident régional ou partiel, le sérieux est totalité. Un acte est d'autant plus libre qu'il est un témoignage plus véridique et plus expressif sur la personne — non pas sur cette portion oratoire et mondaine de la personne que nous destinons aux échanges sociaux, mais sur ma personne nécessaire et intime,

(1) *Traité de psychologie rationnelle*, t. I, p. 317.
(2) *Die Grundlage der Moral* (Frauenstædt, t. IV).
(3) P. 128. Relire tout ce beau passage, pp. 126-133 et p. 148.
(4) *Le rire*, p. 80.

celle dont je me sens responsable et qui est vraiment « moi-même ». Un acte libre est un acte significatif. Dans l'acte déterminé, au contraire, se réfugie ce qu'il y a dans la personne de plus périphérique et de plus *insignifiant* ; c'est un acte superficiel et local. La liberté ainsi conçue serait d'ailleurs, comme Platon, les stoïciens et Spinoza l'avaient compris, une nécessité organique qui s'oppose à la fois à l'indifférence et au déterminisme. Telle est la liberté du sage. Envisagée comme exigence, la liberté implique pour nous le devoir de rester le plus possible *contemporains de nos propres actions*, de ne nous enfuir ni dans le passé des causes efficientes, ni dans le futur des justifications rétrospectives. Elle s'oppose à la fiction. Elle a contre elle l'hypocrisie des plaidoyers, le pathos des abstractions éloquentes. Et son nom est alors *sincérité*.

CHAPITRE III

L'AME ET LE CORPS

« Πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἐμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἐμαυτοῦ δὲ εἴσω, θαυμαστὸν ἡλίκον ὁρῶν κάλλος... »

PLOTIN,
Ennéades, IV, 8, 1.

Pour la première fois le livre de *Matière et mémoire* (1896), qui est peut-être le plus génial dans tout l'œuvre de Bergson, étudie la conscience comme engagée dans un organisme dont elle paraît dépendre et qui la manifeste au dehors. Quelle est la nature exacte de cette dépendance ? et quelle forme revêtent par suite les antithèses dont l'*Essai* nous avait offert un premier tableau ?

I. — PENSÉE ET CERVEAU. — La théorie bergsonienne de la communication du corps avec l'esprit est dirigée contre les systèmes parallélistes — épiphénoméniste, réaliste, idéaliste — qui admettent l'équivalence du cérébral et du conscient, ou même la vanité absolue du fait conscient. C'est cette équivalence qu'affirment plus ou moins subrepticement toutes les psychologies « centripètes », toutes les métaphysiques qui vont du dehors au dedans et du corps à l'âme. Mais notre vision des choses spirituelles rend cette solution *a priori* très improbable. Aucun phénomène matériel, aucune modification cérébrale ne sauraient être coextensifs à l'immensité infinie d'un état d'âme ; il n'y a pas dans l'anatomie du système nerveux de quoi rendre compte de la profondeur et de la richesse inépuisables du plus humble fait spirituel. Bergson exprime cette idée fondamentale sous mille formes différentes : la mémoire est infiniment plus étendue que le cerveau (1), le moi déborde le corps qui l'emprisonne dans l'espace

(1) *Matière et mémoire*, pp. VII, 133, 189, 199 ; *Énergie spirituelle*, pp. 27, 30-31, 42-43, 47, 57-59, 79 ; *Évolution créatrice*, pp. 195, 285.

et dans le temps — dans l'espace parce que notre imagination a le don d'ubiquité et qu'il n'est pas de frontières pour un être aussi agile ; dans le temps parce que l'esprit se souvient et se dépasse toujours ainsi lui-même.

A quoi sert donc le système nerveux ? Mon corps n'est d'abord qu'un centre d'action. Il reçoit et restitue du mouvement. Dans ce centre d'action l'axe nerveux a pour mission essentielle de recevoir des excitations et de les prolonger en mouvements. Au niveau de la moelle épinière l'excitation se « réfléchit » immédiatement en réaction motrice ; le réflexe constitue donc essentiellement une sorte de circuit ouvert seulement sur le monde extérieur : l'excitation, cheminant de la périphérie jusqu'aux centres inférieurs (moelle, ganglions, bulbe), provoque immédiatement une décharge explosive qui ne met pas en jeu le cerveau. La présence du cerveau, chez les vertébrés supérieurs, a surtout pour effet d'ajourner ou retarder la réponse : au système des adaptations infaillibles, mais unilatérales et aveugles, se substitue un système d'adaptations plus lentes, moins fatales, mais souples et variées. A mesure que le réflexe se complique ainsi en volition délibérante, les mécanismes cérébraux intercalent entre les deux termes de l'acte, sollicitation externe et réponse, un délai de plus en plus long, un sursis qui accroît l'indétermination de notre conduite. Pour parler le langage de Pierre Janet, qui est très propre ici à éclairer le point de vue bergsonien, nous dirons que la principale vertu des êtres doués de volonté et de discernement est une vertu d'affût et d'attente (1). Ce que l'être vivant doit en premier lieu à son cerveau, c'est la puissance de *s'abstenir*, plus encore que de vouloir : mais l'abstention n'est-elle pas aussi positive que l'impulsion ? Le circuit dont nous parlions tout à l'heure s'est ouvert une seconde fois, mais de l'autre côté, vers le dedans ; ou mieux, à l'acte circulaire, infiniment distendu par les réserves d'énergie de l'écorce, la cérébration substitue des actes imprévisibles et de plus en plus arbitraires : l'arc automatique, qui ne peut plus contenir le monde spirituel, éclate en actions libres gonflées de souvenirs et d'images. L'homme circonspect succède à l'homme spinal. Le cerveau, avec ses mécanismes dilatoires, est donc organe de choix et d'abstention. Baltasar Gracian, le théoricien du « temporisement » et de la prudence précautionneuse, eût dit que sa fonction est le délai *(Mora)*, et qu'il est « moratoire » par nature.

(1) *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps* (Paris, 1928), pp. 145, 230.

Il permet, par exemple, la « rancune » et le ravisement, tandis que les actions réflexes, tournant en rond entre les provocations du dehors et les centres inférieurs, déchargent plutôt nos vengeances impulsives. La possibilité de prévoir les lointaines échéances nous évite dès lors la promptitude des impromptus et des improvisations affolantes. Et cependant, insiste Bergson (1), il n'y a pas de différence essentielle entre les fonctions de la moelle et celles du cerveau : seulement une même excitation centripète peut être aiguillée, dans le cerveau, sur une infinité de voies motrices ; aussi la gamme des réactions déborde-t-elle de beaucoup celle des ébranlements possibles. L'homogénéité essentielle des fonctions médullaire et cérébrale est un des principes fondamentaux de la biologie bergsonienne, et les neurologistes contemporains l'ont pleinement confirmé (2). A mesure qu'on s'élève de la simple irritabilité à la sensibilité et aux mouvements « spontanés », la disproportion, comme Schopenhauer le remarquait déjà, devient de plus en plus grande entre l'excitation et la réaction ; finalement, dans la volition, les centres paraissent créer l'énergie que nos muscles dépensent (3) : c'est tout simplement le cerveau qui, articulant l'action complète dans le temps, emmagasine à l'infini l'énergie apportée par les impressions afférentes. La disproportion, à la limite, signifie pour nous la liberté du choix. Mais le cerveau lui-même n'est pas une cause absolue de mouvement. On reprochera à Bergson d'être un « naturaliste », puisqu'il refuse au travail cérébral cette originalité miraculeuse que l'idéaliste estime indispensable de lui conférer afin de sauvegarder la dignité immaculée de l'esprit humain ; mais nous allons voir que c'est au fond tout le contraire, et qu'en refusant de situer la coupure entre l'activité spinale et l'activité cérébrale, Bergson se réserve les moyens de la reporter, plus profonde et plus infranchissable que jamais, entre le cérébral et le spirituel, et renonce ainsi à

(1) *Matière et mémoire*, pp. 9, 15, 248, 251, 278 ; *Énergie spirituelle*, p. 9 ; *Évolution créatrice*, pp. 120, 136-137, 274.

(2) Cf. ce que MONAKOW et MOURGUE appellent, dans un livre important, le principe d'émigration de la fonction vers le pôle frontal (surfaces centrales de projection et d'association) : *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psychopathologie* (Paris, 1928), pp. 14, 17, 23.

(3) Le D[r] DUMAS montre bien (*Traité de psychologie*, t. I, pp. 235 et 278-281), comment de la simple irritabilité aux *mouvements autochtones* (« automatisme des centres ») et à la volition la disproportion va croissant entre l'excitation périphérique et l'énergie libérée. Quand la capitalisation de cette énergie dans le cerveau a rendu la disproportion infinie, nos réactions sont pratiquement spontanées et les impressions centripètes ne comptent plus. Cf. *Essai*, p. 25.

ce qui n'était qu'un expédient subreptice pour extraire la pensée des modifications nerveuses. Il est bien remarquable que, discutant le problème de l'intensité affective (1), Bergson n'ait pas hésité à adopter avec William James la théorie centripète de l'effort et à intervertir la causalité idéologique du sens commun, victime, comme on l'a vu, de l'illusion rétrospective. Nous savons pourtant qu'il interprétera l'intellection comme un effort central et irradiant ; mais c'est au bénéfice de l'esprit lui-même que se fera le renversement, et plutôt que d'attribuer aux centres nerveux je ne sais quel pouvoir d'émission créatrice, mieux vaut encore insister sur le rôle des modifications périphériques, parce qu'elles ne sauraient faire concurrence au spirituel, foyer unique du mouvement et de l'action.

Nous devinons ainsi le rôle que joue le cerveau en s'interposant entre les excitations et les mouvements. Ce que nous gagnons à détourner l'influx nerveux par le cerveau, on l'entrevoit sans peine : nous gagnons du temps, et ici temps veut dire liberté. La grande affaire, dans les luttes de la vie, c'est de pouvoir ajourner ses interventions et de choisir son heure, c'est d'avoir pour soi du possible en réserve. Les forts sont ceux qui prévoient les lointaines échéances et décuplent, en temporisant, la portée de leur manœuvre et la précision de leur calcul. Le cerveau, instrument de sursis, est donc par là même instrument de liberté. Ce qu'est cette liberté comme telle, l'*Essai* nous l'a dit tout au long. Mais comment est-il possible maintenant que son destin soit lié à un cerveau ?

Le cerveau est une sorte de « bureau téléphonique central » dont le rôle est de donner la communication ou de la faire attendre (2) ; un « commutateur » capable de lancer le courant reçu d'un point de l'organisme dans une foule de directions possibles (3). Plus nettement encore Bergson compare ailleurs l'encéphale à un « organe de panto-

(1) *Essai*, pp. 16 sq. Cf. *Matière et mémoire*, pp. 216-217. Bergson allait ainsi, dans l'*Essai*, jusqu'à admettre la « théorie physiologique des émotions », moins suspecte peut-être que la théorie « idéologique » de quantifier les états de conscience. Le fait affectif apparaît ainsi étranger à toute grandeur mesurable. Ce que prouve la théorie du « schème moteur ».

(2) *Matière et mémoire*, p. 16 ; cf. LARGUIER DES BANCELS, *Introduction à la psychologie*, p. 146. Cf. ALAIN, *Préliminaires à l'esthétique*, pp. 174-175.

(3) *Énergie spirituelle*, pp. 9, 44. Ernst KRETSCHMER se sert de la même expression de « commutateur » pour désigner le thalamus, « Schaltzentrale » de la sensibilité générale (*Manuel théorique et pratique de psychologie médicale*, p. 29 de la trad. française, 1927).

mime » (1). Son rôle est de mimer la vie de l'esprit, et non pas de l'engendrer. C'est-à-dire qu'il y a bien une certaine correspondance, tout au moins un synchronisme entre les modifications moléculaires de l'écorce et la succession des images : comment s'étonner que les gestes du chef d'orchestre correspondent à tout moment aux articulations rythmiques de la symphonie qu'ils ont précisément pour fonction de scander ? et pourtant nous savons bien que la symphonie n'est ni dans la baguette, ni sur le pupitre, et que le geste de battre la mesure ne crée pas la mesure. La vie cérébrale bat à tout instant, si l'on peut dire, la mesure de la vie spirituelle, mais la vie spirituelle n'est pas une fonction de la vie cérébrale, pas plus qu'une comédie ne s'épuise dans la gesticulation des acteurs. C'est ce que Bergson exprime souvent en recourant à la notion de *jeu*, dont on peut bien dire qu'il l'a entièrement renouvelée (2). La relation du jouable au joué est plutôt une mimique qu'une imitation, et elle exclut tout rapport de ressemblance littérale ou de causalité transitive ; la présence de l'un indique seulement que l'autre est là. Le psychique n'est pas la traduction (3) juxtalinéaire du cérébral, comme l'admettent les parallélistes : il y a exactement autant dans une traduction que dans le texte original, à la langue près, et la transposition n'ajoute ni ne retranche rien. Mais justement les deux versions contrepointées sont ici et infiniment inégales par leur contenu et absolument hétérogènes par leur nature ; il n'y a pas, comme le voulait Spinoza, deux idiomes parallèles où se formule une substance unique (4), mais deux ordres de réalités qualitativement différents. Il n'y a pas davantage causalité transitive, et Bergson ferait siennes volontiers, sur ce point, les critiques que Leibniz opposait à la solution cartésienne du problème de la communication des substances ; plus précisément encore l'*Évolution créatrice* montrera que la corporéité, loin d'exercer sur la vie une action efficiente, joue un rôle surtout négatif (5). Le rapport qui lie

(1) *Matière et mémoire*, p. VIII ; *Énergie spirituelle*, pp. 42-44, 47, 74-75.

(2) *Matière et mémoire*, pp. II, VII, 79 sq., 169, 175, 177, 182-183, 249, 265, 271 et *pass.* ; *Énergie spirituelle*, pp. 47, 74 ; *Évolution créatrice*, pp. 156, 158, 196, 205. Sur l'esthétique du « jeu » comique, cf. *Le rire*. Voir *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 2 mai 1901, p. 55.

(3) Traduction : *Matière et mémoire*, pp. 7, 9. Cf. *Essai*, p. 114.

(4) Cf. Léon BRUNSCHVICG, *Spinoza*, p. 64 de la 1re éd.

(5) De même Bergson refusera plus tard de traiter l'intelligence comme une cause « productrice » : elle « déclenche » seulement certains effets en laissant passer quelque chose que la matière arrête (*Évolution créatrice*, p. 199).

la pensée au cerveau serait plutôt un rapport d'expression, une symbolique. Le signe n'*imite* pas la chose signifiée, pas plus que le symbole ne ressemble à la chose symbolisée. Il la *joue*. C'est ce que Descartes lui-même, soucieux avant tout de maintenir un dualisme aussi favorable à la pureté de la pensée qu'à l'autonomie de la science, paraît supposer lorsqu'au début de son traité *Du monde* (1) il insiste sur la dissemblance essentielle des images et des objets sensibles. La traduction crée entre deux choses une dépendance interne et totale puisqu'elle fonde leur similitude sur le parallélisme même de leurs contenus. Le symbolisme au contraire est une relation unilatérale et abstraite qui porte sur une fonction des choses, et non sur leur morphologie. La traduction transporte la chose entière, en l'affublant seulement d'un costume nouveau, au lieu que la symbolique en extrait une portion pour la mettre en scène. Dans la transposition musicale par exemple, la mélodie change de hauteur, mais non de profil : il suffit de modifier la clef et l'armure, ou simplement de déplacer les notes sur la portée pour élever ou abaisser le ton de l'intervalle voulu. Mais le spirituel n'est pas du cérébral transposé, et une simple substitution d'algorithme ne nous transportera jamais d'une notation à l'autre. C'est ainsi que *Matière et mémoire* se trouve développer et préciser le rôle du *symbolisme*, dont l'*Essai* avait surtout dénoncé la fonction négative, la sécheresse et l'opacité. Cette symbolique cérébrale nous apparaît maintenant surtout comme une mimique. Or il y a évidemment dans une mimique beaucoup moins que dans les sentiments mimés, car ce qui passe de nous-mêmes dans nos gestes et nos mouvements d'expression, c'est seulement la partie jouable de nos émotions, c'est-à-dire la portion la plus sommaire et la plus squelettique de la vie intérieure : aussi la graphologie, par exemple, indique-t-elle le genre caractérologique, mais non la spécificité singulière, ni les nuances qualitatives incomparables autant qu'inimitables de cette spécificité. C'est que la mimique et la chose « imitée » appartiennent à deux ordres tout différents : elles ne sont pas sur le même *plan*, — et nous savons déjà qu'il y a dans l'hétérogénéité essentielle des états psychologiques des différences de plan bien plutôt que des variations en degré. Le signe et la chose signifiée sont sur deux plans différents et superposés ; la traduction, au contraire, n'est ni sur un autre plan que le texte original, ni d'un tout autre ordre.

(1) *De mundo*, chap. Ier, init.

Le cérébral n'est donc que la mise en scène du spirituel ; il n'y a entre ces deux plans aucune commune mesure, et la psychologie bergsonienne apparaît dès l'abord comme scrupuleusement dualiste. Le tort commun à tous les systèmes parallélistes — aussi bien idéalistes qu'épiphénoménistes — est de méconnaître cette hétérogénéité radicale. Les modifications cérébrales ne sont, pour ainsi dire, qu'elles-mêmes, c'est-à-dire une image très particulière entre mille autres qui constituent le monde matériel ; mais les perceptions qu'elles sont censées provoquer représentent précisément cet univers tout entier, y compris les phénomènes cérébraux eux-mêmes. Elles ne sont pas « sur le même plan ». Le fait spirituel, dans son élasticité merveilleuse, dans son aptitude à s'égaler au monde entier, est essentiellement totalité. Mais si l'on peut comparer entre elles deux parties, égales ou inégales, d'un seul tout, on ne peut comparer le tout lui-même à l'une de ses parties : la différence est *toto genere*. Or la perception, comme fait psychique, *est tout* (1). Ne reproche-t-on pas souvent, avec raison, à l'épiphénoméniste de se représenter par la pensée ces mouvements cérébraux chargés, néanmoins, d'engendrer la pensée ? Le cercle vicieux que dénonce la critique bergsonienne du paralogisme psychophysiologique et où se meut, par exemple, l'idéalisme de Schopenhauer quand il enferme le macrocosme dans le cerveau, qui n'est qu'un phénomène de détail, a pour origine la priorité de la pensée et l'évidence nécessaire où elle nous enveloppe. C'est le propre de la vie spirituelle de condamner ainsi à une pétition de principe implicite toute explication périphérique, empirique ou centripète qui prétendrait l'engendrer avec ses propres éléments (2). Car elle est universelle présence et totale certitude. Cette pensée totale s'accroche à un cerveau qui la mime de son mieux, comme le vêtement s'accroche au clou (3) : mais quelqu'un a-t-il jamais prétendu que le clou ressemble au vêtement ? Parce que l'écrou sert à fixer la machine, dira-t-on que la machine tout entière équivaut à l'écrou ?

Ainsi s'évanouit l'idole des localisations cérébrales, qui avait

(1) *Matière et mémoire*, p. 8 ; *Énergie spirituelle*, pp. 197 et sq. *L'Évolution créatrice* dénoncera de même à la suite de Schopenhauer, les prétentions de l'intelligence avide de comprendre l'évolution dont elle n'est elle-même qu'un produit.

(2) Cf. par exemple CLAPARÈDE, *L'association des idées*, p. 312.

(3) *Matière et mémoire*, p. VI ; *Énergie spirituelle*, pp. 36 et 210 ; *Évolution créatrice*, p. 383.

pu passer au siècle dernier pour la promesse d'une phrénologie vraiment scientifique. On sait que par un véritable trait de génie Bergson, devançant la plupart des biologistes (1), porta dès 1896 un coup mortel à la théorie régnante de Hitzig, Wernicke et Flechsig ; le Dr Nodet et, dès la première heure, Arnold Pick avaient su discerner la valeur des anticipations bergsoniennes, et l'on peut dire qu'aujourd'hui, à la faveur des travaux de Pierre Marie et du Dr Moutier, de Monakow et du Dr Mourgue, nul ne s'aventurerait plus à parler sérieusement de centres d'images. L'hétérogénéité absolue du cérébral et du psychique nous interdit de comprendre comment des images pourraient sommeiller dans les cellules de l'écorce, et en général comment toute cette géographie de l'âme pourrait avoir un sens quelconque. L'étude de l'aphasie confirme cette impression. On sait que les troubles variés provoqués par certaines lésions des hémisphères avaient servi de point de départ à la topographie cérébrale établie par Broca en 1861. Mais nulle part on ne constate de liaison nécessaire entre ces interruptions de l'écorce et la disparition des souvenirs proprement dits. D'abord (2), si vraiment les souvenirs étaient logés dans les cellules de la substance corticale, les mots, chez l'aphasique, devraient disparaître mécaniquement les uns après les autres, au fur et à mesure que la lésion s'étend. C'est le propre des choses matérielles, nous le savons, de ne pas impliquer autre chose qu'elles-mêmes et de s'exclure réciproquement. Si donc des souvenirs, des images correspondaient point par point aux traces cérébrales comme le calque recouvre le modèle, les accidents auxquels ils succombent devraient précisément en manifester l'extériorité mutuelle. En fait, l'expérience nous permet de distinguer deux cas : ou bien c'est la fonction d'audition mentale en général qui tout entière s'affaiblit, tout entière disparaît ; ou bien les mots disparaissent dans un ordre invariable qui obéit en gros à la loi de régression formulée par Ribot (3) : d'abord les noms propres, puis les noms communs,

(1) A l'exception de Hughlings Jackson dont les articles, bien que réimprimés seulement en 1915 par les soins de Head, datent de 1884. Cf. à ce sujet l'intéressant article du Dr MOURGUE, Le point de vue neurobiologique dans l'œuvre de M. Bergson et les données actuelles de la science, *Revue de métaphysique et de morale*, 1920, pp. 27-70. — BERGSON cite les travaux de P. Marie et de Moutier dans la préface à la 7e édition de *Matière et mémoire* (p. x). Cf. *Énergie spirituelle*, p. 73.

(2) *Matière et mémoire*, pp. 125, 193, 265.

(3) *Matière et mémoire*, pp. 125-128. Cf. RIBOT, *Maladies de la mémoire*, pp. 10, 131... ; *Maladies de la volonté*, pp. 86, 154-155, 161 et sq. Cf. aussi Hughlings JACKSON, *Clinical and physiological Researches on the nervous System*, 1868.

enfin les verbes. Concevrait-on que les images verbales fussent réparties dans le cerveau d'après leur nature grammaticale — ici les verbes, un peu plus loin les adjectifs — et que la lésion, par un hasard miraculeux, les éliminât ainsi tour à tour, toujours dans le même ordre ? Il suffit de formuler une hypothèse aussi plaisante pour en manifester l'étrangeté. C'est que les mots semblent atteints en raison de leur *fonction*, et non pas isolément. Déjà la relation générale du cerveau à la pensée nous laissait pressentir que les rapports fonctionnels comme le « jeu » occupent en psychologie une place bien plus importante que les similitudes morphologiques ou le parallélisme des structures. En réalité l'oubli, chez l'aphasique, affecte des catégories et non des mots. Or si les mots, à la rigueur, peuvent se conserver singulièrement dans le cerveau à titre d'images sonores, les classes de mots, par contre, ne sont nullement localisables : ce sont des séries abstraites dont l'unité est toute formelle, des genres que notre esprit sépare et que nulle expérience sensible n'a pu inscrire, en zones repérables, dans l'écorce du cerveau. Ces catégories, résultant de la pensée, sont par elles-mêmes des totalités, c'est-à-dire qu'elles accueillent d'avance une infinité de mots réels ou virtuels. Mais aucun tissu nerveux ne saurait fixer un infini de pensée ; un organe matériel est coextensif à d'autres existences matérielles, mais non à des existences possibles ou à des relations : des centres substantiellement définis ne sauraient commander la dynamique du possible. Voilà donc les localisateurs à outrance dans l'alternative désespérée ou bien d'admettre un centre des adverbes et un centre des prépositions, ou bien d'abandonner définitivement un langage aussi approximatif qu'arbitraire.

Plus généralement encore (1), si la mémoire adhérait au cerveau, j'aurais du même mot, du même objet des milliers d'images discrètes, car chaque objet, chaque mot sont venus impressionner mes sens sous une infinité de formes individuelles, en toutes sortes de circonstances singulières d'éclairage, de lieu, de décor et d'intensité : c'est qu'il n'y a rien dans un « engramme » qui lui permette de se dépasser lui-même, et le cerveau enregistre uniquement ce que les ébranlements sensitifs sont supposés inscrire en lui. Or c'est un fait que je conserve du même mot, de la même personne une image unique, souple et dynamique à vrai dire, par laquelle je dépasse

(1) *Matière et mémoire*, pp. 121, 123-124 ; cf. *Énergie spirituelle*, pp. 51-52.

d'un seul coup la poussière de ces impressions discontinues ; l'image auditive est un genre, et, comme Bergson l'a montré pour un autre problème contre les associationnistes (1), il faut renoncer à composer les genres énumérativement. La mémoire est totalité, et les localisateurs s'épuisent à la reconstruire avec des atomes...

Cette totalité, dans l'aphasie, se désagrège simultanément selon toute sa largeur, loin de s'effriter par morceaux. C'est ce que prouve la dissolution de la mémoire verbale : elle est atteinte tout entière dès le début, et de plus en plus profondément ; c'est-à-dire, pour parler ici le langage des pionniers, que l'oubli attaque les souvenirs en ligne, et non en sape : au lieu de cheminer progressivement mot par mot, il creuse et s'enfonce d'un plan à l'autre. La maladie, qui accuse, en la dissolvant, la structure des êtres, agit en quelque sorte selon la plus grande dimension de l'esprit ; or l'esprit, comme nous l'a prouvé la relation du signe au signifié, est organisé en épaisseur, et c'est donc sous cet aspect qu'il sera le plus vulnérable à l'amnésie progressive. Dans la dissolution « en sape », l'oubli serait total dès le début en profondeur, mais limité en extension ; dans l'aphasie au contraire l'oubli apparaît d'abord dans presque toute son extension, mais il commence par être superficiel, et mord ensuite de plus en plus profondément sur la mémoire. Le parallélisme voudrait, pour ainsi dire, qu'à des morceaux de substance malade correspondissent, dans le cerveau, des morceaux de maladie (2), comme l' « expressionnisme » atomistique voudrait qu'à des fragments de langage, substantifs, prépositions, conjonctions, répondissent des fragments de sens... Or le sens, intention indivise, est inhérent en gros et après coup à l'ensemble de la phrase qui l'exhale comme un parfum, ou dont il se dégage à la manière d'un charme ; mais il ne se répartit pas entre les *membra disjecta* de la morphologie grammaticale en sorte que les mots assemblés le reconstitueraient comme un puzzle ; bien plutôt la signification figure dans chaque mot tout entière... C'est ainsi qu'une mélodie de Fauré aura exprimé dans l'ensemble la poésie d'un poème, sans que chacune de ses notes corresponde à chacun des détails du texte. On n'épelle pas le sens mot par mot, ni le charme note par note,... ni les souvenirs neurone par neurone. En réalité, sui-

(1) *Ibid.*, pp. 171-172.
(2) *Énergie spirituelle*, p. 209.

vant l'expression même de Bergson (1), « c'est le cerveau tout entier qui est atteint, de même que c'est la corde tendue tout entière qui se détend, et non pas telle ou telle de ses parties, quand le nœud a été mal fait ». Le mal n'a pas tout de suite sa profondeur définitive, et le sens de la contagion est bien plutôt vertical qu'horizontal : c'est une pénétration de plus en plus aiguë au vif de la mémoire, et non une contamination extensive des souvenirs. Les verbes, par exemple, sont plus tenaces que les substantifs, parce que de tous les mots ils sont les plus proches de l'action, qu'ils expriment immédiatement dans ce qu'elle a de jouable et d'imitable ; si donc ils dépendent du cerveau, ce n'est pas qu'ils y soient logés, c'est que le cerveau, organe de pantomime, gouverne essentiellement l'action, et qu'une lésion du cerveau entraînera avant tout une maladie de l'action. L'action n'est pas *dans* le cerveau, et s'il y a localisation, c'est en un sens dynamique et non mécanique. La plupart des troubles provoqués par une interruption du cortex affectent ainsi plutôt l'activation des souvenirs que les souvenirs eux-mêmes ; c'est notre aptitude à les utiliser qui est malade. L'effet de la lésion n'est pas de *raréfier des choses*, des choses qui sont, comme toutes les choses, impénétrables et finies, mais de *détendre une fonction*, celle-là même que Bergson appelle l' « attention à la vie » (2), et dont l'aphasie émousse la vigilance. C'est pourquoi, fera observer l'*Évolution créatrice*, la différence entre le cerveau humain et le cerveau animal réside toujours dans un caractère « global » ; le détail des structures n'explique rien. Le D^r^ E. Minkowski, expliquant la schizophrénie par l'autisme et la perte du « contact vital avec la réalité » (3), apportera au bergsonisme l'appui de sa profonde expérience clinique.

Le langage, auquel l'*Essai sur les données immédiates* se contentait d'imputer la sclérose du devenir mental, nous fait donc mieux comprendre par sa disparition même de quelle façon le cerveau met en scène la pensée. Il est instructif, surtout de retrouver chez des biologistes contemporains cette théorie bergsonienne de l'actualisation. Car la « localisation chronogène » de Monakow et Raoul

(1) *Énergie spirituelle*, p. 48 ; et comparez, pp. 121-123. Cf. *Évolution créatrice*, p. 196.

(2) Sur cette expression : *Matière et mémoire*, pp. IX, 190 ; *Énergie spirituelle*, pp. 5, 47-48, 75-78, 107, 121-124, 126, 145-147, 151-152 ; *Le rire*, pp. 140, 149.

(3) E. MINKOWSKI, *Le temps vécu*, pp. 58 sqq. et 256.

Mourgue n'a pas d'autre sens (1). La lésion est dans l'espace, mais non la fonction. La fonction est *dans le temps*. Cette distinction si nécessaire ne résulte-t-elle pas de l'antithèse insurmontable qui oppose la conscience à l'espace ? La fonction a besoin, pour s'exercer, d'un substrat anatomique, en ce sens que *sans* organe, il n'y aurait pas de fonction possible ; mais dans les tissus la fonction n'a pas son siège ; aussi cette condition nécessaire de la pensée qu'on appelle un encéphale n'est-elle jamais suffisante ! La fonction s'organise comme une mélodie dont les moments successifs adoptent un rythme de plus en plus complexe au fur et à mesure qu'il s'agit de tendances mieux intégrées. Et l'on observe, en fait, que la plupart des maladies si étudiées au siècle dernier à l'époque des « localisateurs » se caractérisent par des troubles opératoires, par l'affolement et le déséquilibre de la mélodie. Ce sont des maladies du temps — ce temps que la présence d'un cerveau capable d'attendre, de choisir et de regarder vers le futur insère dans les entreprises humaines. C'est, par exemple, la mélodie qui devient incohérente, lacunaire, boiteuse ; c'est, dans l'apraxie, l'actualisation elle-même qui est compromise ; l'aphasie est, de même, une inaptitude à *mobiliser* les mots intérieurs pour qu'ils s'écoulent successivement : la parole intérieure subsiste généralement, mais le contact est perdu entre la pensée et la mélodie verbale ; c'est l'utilisation dynamique des phonèmes et des mots qui est atteinte. Les biologistes que nous citons se sont amusés à classer les diverses formes de cette cacophonie temporelle : persévération, réduplication, anticipation, confusion, fausse sommation (2)... La mélodie est diversement estropiée ou détraquée ; mais dans tous les cas l'*allure* importe ici beaucoup plus que la *structure*. Il y a longtemps que Ribot (3), pourtant aveuglé encore par les préjugés de la « psychologie centripète », remarquait le silence de l'anatomie dans les principales dégradations de la volonté : l'aboulie, par exemple, se caractérise par l'intégrité du système musculaire et des organes de mouvement, qui restent aussi intacts que l'intelligence et le désir ; c'est le passage à l'acte qui est bouché. L'aboulie est donc vraiment

(1) MONAKOW-MOURGUE, *op. cit.*, pp. 20 et sq.

(2) Arnold Pick attache une grande importance à la persévération. KRETSCHMER (*op. cit.*, pp. 60, 70) cite d'autres lapsus tels que l'interversion des syllabes (« Silbenverwechslung »), le « glissement sphérique » (« Sphärische Entgleisung »).

(3) *Les maladies de la volonté*, pp. 38-56 et surtout 49-50. Cf. MONAKOW-MOURGUE, *op. cit.*, p. 284 ; *Matière et mémoire*, pp. 119-120.

une « impuissance » (1), et elle présente cet intérêt particulier, si on la compare à l'aphasie, qu'elle fait l'expérience à notre place : elle isole la dynamique du vouloir, l'attention à la vie, en respectant tout le reste. Ribot, bien entendu, penche pour l'explication périphérique par l'affaiblissement des incitations, sans voir d'ailleurs que ce qui est atteint ce n'est pas la vie affective comme telle, mais la sensibilité en tant qu'appel à l'action ou, comme dit Pierre Janet, la fonction du réel (2). Janet, chez qui l'idée de tension psychologique joue un rôle assez comparable à celui de la perception chez Bergson, remarque avec raison que la fonction du réel ne donne pas seulement au présent une intensité plus forte. Si en effet la perception, par exemple dans la folie du doute, était attaquée exclusivement dans sa grandeur ou sa netteté, on pourrait admettre que l'essentiel, en pathologie mentale, c'est la lésion anatomique, car il existe entre une interruption matérielle de la substance nerveuse et les gradations quantitatives de notre perception un rapport clair et intelligible. Or Charles Renouvier avait déjà remarqué la nature spirituelle et non anatomique de l'aliénation mentale ; la psychose est partout et nulle part : liée en général à des centres nerveux, elle n'y est jamais repérable. Entre l'impuissance et l'attention à la vie la différence n'est pas de degré, mais de nature. Janet a groupé sous le nom désormais classique de psychasthénie un certain nombre d'insuffisances mentales qui frappent essentiellement le passage à l'acte ou, comme il dit, la « présentification ». Il reproche à Bergson de ne voir dans la fonction du réel que les mouvements par lesquels s'activent nos perceptions. Ce reproche paraît assez imprévu sous la plume d'un disciple de Ribot qu'effraye en toute autre circonstance la « métaphysique » de *Matière et mémoire :* ne reconnaît-il pas d'ailleurs lui-même que par « mouvement » Bergson veut souvent dire « action » en général, et qu'il s'agit surtout dans *Matière et mémoire* de cette dynamique vivante qui nous met en contact avec le milieu extérieur ?

Mais on n'en finirait pas de signaler tous les appuis que la neurologie moderne a fournis aux anticipations bergsoniennes ; Henri

(1) Pour ce mot, voir *Matière et mémoire*, pp. 136, 148 et 194.

(2) Pierre JANET, *Les obsessions et la psychasthénie*, t. I (1903), en particulier, pp. 477, 488 et sq. ; et comparez *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps*, pp. 351 et sq. BERGSON cite Janet : *Matière et mémoire*, pp. x, 126, 192 ; *Énergie spirituelle*, pp. 113-115, 122 ; *Deux sources de la morale et de la religion*, p. 242.

Delacroix, dans son livre sur le langage (1), énumère une foule de faits convaincants. La neuropathologie doit faire son deuil des entités cliniques telles que les admettait la théorie classique des centres d'images. Le psychisme a dans l'écorce son siège partout, son centre nulle part. De plus en plus les cliniciens, Pierre Marie par exemple, insistent sur les troubles intellectuels généraux provoqués par l'aphasie ; et l'intelligence désigne ici le plus souvent la faculté de former des rapports et d'ordonner des systèmes, la fonction symbolique par laquelle nous nous adaptons rapidement au présent. L'aphasique ne sait plus, comme dit Delacroix (2), manipuler les atlas temporel et spatial, — temporel surtout. Presque toujours les observateurs ont constaté un affaiblissement notable de la mémoire et de l' « intention ultime », le rétrécissement du passé et du futur, un désarroi de toute la chronologie des actes. L'étude du jargon aphasique (agrammatisme de Pick, aphasie syntactique de Head) montre bien que la syntaxe est ici en jeu plus que la nomenclature : et comment s'en étonnerait-on, puisque nous savons déjà que la totalité est plus ancienne que les éléments simples avec lesquels nous la reconstituons ? L'aphasie, remarquait déjà Jackson, frappe avant tout la proposition, désoriente le mouvement propositionnel qui emporte les sons successifs (3) ; c'est une véritable détresse du « grammatisme ». Dans l'aphasie « sémantique » le mal affecte le passage du sens au signe, l'intellection elle-même. Mais dans quelle province du cerveau pourrait bien loger l'intellection, l'acte par lequel nous *comprenons* les signes ? On s'expliquerait à la rigueur, observe Ebbinghaus (4), que l'image d'un animal élût domicile dans l'écorce : mais où localisera-t-on alors la ressemblance

(1) Henri DELACROIX, *Le langage et la pensée* (Paris, 1924), pp. 477 à 573. M. HALBWACHS (*Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1925) insiste surtout sur la nature sociale des cadres linguistiques que l'aphasie défait, parce que dans la mémoire il envisage d'abord l'aspect calendrier.

(2) *Ibid.*, pp. 529 et 550 note ; cf. GUYAU, *La genèse de l'idée de temps*, p. 63.

(3) VAN WOERKOM (*Journal de Psychologie*, 1921) présente à ce sujet des remarques fort voisines de celles de Monakow et de Mourgue.

(4) EBBINGHAUS, *Précis de psychologie*, trad. RAPHAËL, p. 108. Ebbinghaus observe encore que de minuscules différences d'excitation (par exemple deux mots presque homonymes) suffisent à susciter des représentations absolument opposées. Cf. Hans DRIESCH, *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, pp. 220-221. Driesch en conclut que nulle machinerie n'est capable de déterminer des réactions si individualisées ; il invoque un facteur métaphysique, le « psychoïde », qui est une forme de l'entéléchie.

de deux animaux, le genre et la classe auxquels ils appartiennent ? Où peut bien loger, demanderons-nous, la soudaine illumination qui rend significatifs les sons et les images ? On localise les mots, les images verbales : mais qui nous montrera le siège des phrases ?

Le cerveau est donc, au sens propre, l'« organe » de l'âme, l'instrument dont elle se sert pour pénétrer dans les choses ; mais il n'est pas la « traduction » de l'âme, il n'en rend pas raison. Et par suite l'intérêt se déplace de la topographie cérébro-spinale sur les avatars de la vitalité elle-même. Sans doute vaut-il mieux renoncer à des manières de parler aussi métaphoriques que la « Carte du Tendre ». Toute chose matérielle est simple, pauvre et grossière ; elle ne saurait fixer la plénitude concrète de l'esprit. C'est pourquoi l'on peut conclure du sens au signe, mais non du signe au sens ; à la rigueur, de la pensée à la cérébration, mais non de la cérébration à la pensée. La continuité de la vie spirituelle roule infiniment plus de choses subtiles et délicates qu'un geste n'en pourra jamais recueillir, et il n'y a pas dans toute la substance grise du cerveau de quoi rendre compte de toutes ces richesses. Par contre il y aurait dans un état d'âme, s'il nous livrait son secret, beaucoup plus qu'il ne faut pour deviner le mouvement moléculaire correspondant ; en déchiffrant le fait spirituel nous lirions à plus forte raison dans sa chorégraphie, car pour passer de l'un à l'autre il ne faut pas ajouter, mais retrancher ; laisser s'enfuir la différence spécifique pour se contenter du genre ; renoncer à l'individualité de l'état spirituel pour l'embrigader dans des classifications scolaires ; sacrifier à la banalité d'une rubrique les nuances innombrables du lyrisme intérieur. Dans une transposition où les deux mélodies sont parallèles, on passe indifféremment de l'une à l'autre : il suffit de connaître le chiffre ou la « clef » pour lire immédiatement et note par note la deuxième dans la première. Mais, nous le savons, le psychique n'est pas du cérébral transposé : on ne saurait donc le déchiffrer à travers ses symboles, pas plus que vous ne retrouverez un texte si l'on ne vous en donne que les signes de ponctuation. C'est un problème où il y aurait trop d'inconnues. Un même territoire du cerveau gouverne donc une multitude d'états d'âme (1) : il n'en détermine pas, si l'on peut dire, « l'hæccéité », ce par quoi telle expérience est unique et inimitable. Un « centre » donné commande toute

(1) *Énergie spirituelle*, pp. 42-43, 193, 200.

une variété de mouvements et de postures du corps, les mêmes synergies et les mêmes muscles gouvernent les gestes les plus variés. Les progrès de la neurologie moderne nous invitent justement à considérer le système nerveux comme un réseau de plus en plus ramifié de bas en haut, jusqu'au fait psychique qui le déborde à son tour ; mais à mesure qu'on descend vers la périphérie les voies nerveuses confluent peu à peu les unes dans les autres et se raréfient au moment d'affleurer au dehors. De même que, suivant l'observation de Sherrington (1), il y a forcément des « sentiers communs » à plusieurs actions, puisque la gamme des gestes possibles passe infiniment le nombre des fibres nerveuses, ainsi, à l'autre bout, une même zone doit correspondre à une infinité de perceptions possibles puisque le registre des émotions et des tendances passe toute mécanique concevable (2). C'est pourquoi il y a beaucoup plus de nuances et de timbres dans la sensibilité humaine qu'il n'y a de touches sur le clavier des excitations ; et c'est pourquoi aussi la motricité excède infiniment l'étendue des impressions possibles. Dans cette marge de la motricité, dans ce *trop* réside la liberté. J'ai plus de façons de répondre que le milieu extérieur n'en a d'interroger, et c'est ce qui rend ma conduite de moins en moins prévisible, ma spontanéité de plus en plus agressive ; parce qu'au moment de la riposte je n'ai que l'embarras du choix, je deviens, pour ainsi dire, plus ample et plus divers que les événements. Mais comme toutes les complications de la morphologie n'arrivent pas à contenir ce surplus débordant de l'action, il faut bien admettre que les qualités et les sonorités multiples de notre action ne tiennent pas dans quelques grammes de matière cérébrale. Le cerveau rend donc bien la liberté *possible*, mais, comme nous l'avions prévu, la liberté ne loge pas dans les circonvolutions du cerveau. Le cerveau est fait pour dépasser les excitations, mais l'esprit dépasse infiniment le cerveau ; et l'esprit à son tour se dépasse lui-même sans repos, car il est infiniment infini. Je suis aussi imprévu pour moi-même que mes initiatives le sont pour le milieu où je vis ; et ma propre volonté m'est un sujet perpétuel d'étonnement et d'effroi. C'est là un grand

(1) Charles S. SHERRINGTON, *The integrative action of the nervous system*, 6e éd. (1920), pp. 115 sq.

(2) Cf. MONAKOW-MOURGUE, *op. cit.*, pp. 174, 175, 261. Réciproquement des lésions différentes provoquent parfois un même symptôme (p. 22). HEAD, dans son livre sur *L'aphasie*, montre qu'un même centre moteur peut, suivant son activité antérieure et d'après l'état de « vigilance » du système nerveux, gouverner des mouvements de sens contraires.

mystère. La vie est perpétuel dépassement-de-soi (1), et quand elle pénètre, par la fine pointe de l'action, dans le monde extérieur, elle le surplombe si largement qu'elle pèse sur lui de tout son poids. — Surtout la critique bergsonienne des localisations nous habitue à cette idée profondément philosophique que le mystère n'est pas dans l'espace et qu'il est d'un *tout autre ordre*. On ne déchiffre pas la pensée dans les cellules corticales ; et on ne déchiffre pas Dieu dans les étoiles clignotantes (encore que le ciel étoilé « raconte », à sa manière, la gloire divine), même en écarquillant les yeux indéfiniment ; on ne déchiffre pas non plus le génie dans l'écriture ; ni on ne lit la mort dans le dernier soupir du mourant ; et le mort lui-même n'est plus ici ou là ; le mystère de la vitalité, à son tour, n'est pas tapi *quelque part* dans le noyau de la cellule ou dans les chromosomes de ce noyau, ou dans les « gènes » de ces chromosomes : non la vitalité de la vie est radicalement inassignable, décevante, évasive et elle fuit nos repérages à l'infini. La topographie du mystère est aussi vaine que l'atlas de Broca, car elle ne sert qu'à « fixer les idées » — comme si les idées avaient besoin d'être fixées ! Le mystère est toujours autre chose et toujours ailleurs, *aliud* et *alibi*... La méditation des signes où le sens est supposé se cacher est donc une méditation parfaitement vide et symbolique, aussi vide qu'un cénotaphe, une décevante contemplation et qui est le type même de la fausse profondeur... *Ubique et Nusquam !* Cela n'est pas vrai de Dieu seulement, mais aussi du charme, et de l'âme elle-même : l'âme omniprésente, omniabsente, l'âme liée au corps et pourtant non repérable ni localisable ; l'âme qui est dans le corps, mais aussi hors de lui ; l'âme qui est dans le corps comme le corps est dans l'âme ! Le charme n'est-il pas tout autre chose que la phrase grammaticale, autre chose que les sons, et le visage où il faut bien pourtant qu'il s'incarne ?

II. — Souvenir et perception. — Le bergsonisme défend énergiquement l'idée d'une polarité psychologique, et la dualité du souvenir et de la perception occupe dans *Matière et mémoire* une place centrale. La perception pure, immédiatement solidaire de l'action pour laquelle elle est faite et des mouvements qui la prolongent, et

(1) Le grand philosophe Georg Simmel, au 1er chapitre de sa *Lebensanschauung* (1918), tire de cette idée aussi nietzschéenne que bergsonienne des conséquences métaphysiques saisissantes.

le souvenir pur, désintéressé comme le passé même dont il porte la signature, se distinguent l'un de l'autre en nature et non en degré. Toute la dialectique de Bergson est dirigée contre ceux qui, d'une manière ouverte ou déguisée, s'efforcent d'effacer cette distinction. Déjà la critique de l'idée d'intensité dans l'*Essai* nous a appris que la philosophie bergsonienne, naturellement dualiste, substitue partout l'hétérogénéité qualitative aux différences d'intensité. Les uns feraient volontiers du souvenir une perception *affaiblie*. Les autres traitent la perception comme un souvenir *renforcé*. Les uns et les autres, soucieux avant tout de systématisation et d'homogénéité, cherchent l'élément simple, le fait primitif qui, plus ou moins multiplié par lui-même, donnera mécaniquement tous les phénomènes mentaux. Les premiers (1) disent que le passé est simplement du présent décoloré ou assourdi. Mais le présent décoloré reste du présent ; la perception affaiblie sera éternellement perception, jusqu'au moment de disparaître. Entre le *pianissimo* le plus immatériel et la mélodie remémorée il y a une différence absolue, un abîme que nul decrescendo n'arrivera à franchir. Si l'on méconnaît la passéité spécifique du passé, on s'interdit de comprendre la reconnaissance. Qui donc prendrait la perception d'un son léger pour le souvenir d'un bruit intense ? Selon Taine, qui parle le langage de Hume et des associationnistes, la « sensation » vraie différerait de l' « image » surtout par sa plus grande intensité : c'est en quoi elle serait représentative d'extériorité. Mais comment ne voient-ils pas que pour passer du souvenir qui n'est que souvenir à la perception qui n'est que perception il faut, à un moment donné, faire le saut périlleux ? Ceux qui engendrent le souvenir à partir des perceptions sont les mêmes qui rendent l'action ou le mouvement impossibles en les fabriquant avec des points ; quelques lignes révélatrices de *Matière et mémoire* (2) trahissent à l'évidence la solidarité des deux problèmes : si le passé sort du présent peu à peu, par un decrescendo graduel, quand dirons-nous qu'il n'y a plus perception, mais souvenir ? quelle intensité l'image devra-t-elle avoir pour redevenir perception ? Il faut bien que la transformation ait lieu à un moment précis — *à un moment plutôt qu'à un autre*,

(1) *Matière et mémoire*, pp. 146-147, 151, 267 ; *L'énergie spirituelle*, pp. 132-133. On peut comparer cette critique aux preuves qu'apporte Vialleton en faveur de la discontinuité biologique : *L'origine des êtres vivants* (Paris, 1929) (p. 289 : l'enfant n'est pas un animal supérieur).

(2) Pp. 45-46. Cf. p. 109.

puisqu'elle est radicale et puisqu'elle doit me transporter du présent, qui est action, au passé, qui est spéculatif, « daté », pittoresque, mais oisif. Ce *plutôt que*, l'associationnisme ne l'explique pas, incapable qu'il est de construire l'esprit, sinon à force de complications accidentelles et fortuites. On reconnaît ici les arguties et les sorites dans lesquelles l'intellectualisme, de tous temps, a essayé d'emprisonner le mouvement, pour l'immobiliser, et le continu, pour le morceler. Mais le changement véritable, qui est aventure, modulation, innovation, ne se laisse pas prendre au filet captieux des sophismes, ni désagréger par les apories. *Nihil est enim quod de suo genere in aliud genus transferri possit*, objectait déjà Cicéron, par la bouche de Lucullus, aux sophismes de la Nouvelle Académie (1). C'est que l'atomisme intellectuel, rendant inintelligible le métabolisme de la mutation, se condamne à l'immobilité ou à l'identification désespérée des contraires. Mais de même que l'acte libre, nous l'avons vu, ne s'explique pas sans une démarche arbitraire, ainsi la relation entre deux faits spirituels qui n'ont entre eux rien de commun oblige la déduction associationniste à traverser de brusques métamorphoses. De cette soudaineté seule l'idée d'un changement qualitatif peut vraiment rendre compte. Perception et souvenir diffèrent donc selon l'essence, et non pas selon la quantité d'être.

On essayera alors, à l'inverse, de déduire la perception du souvenir. Tout à l'heure on matérialisait le souvenir en le fabriquant avec du perçu ; on va maintenant idéaliser le perçu en le fabriquant avec des souvenirs. C'est là le préjugé le plus commun, celui qui inspire toutes les formules sensationnelles dont on se servait, au siècle dernier, pour désigner la matière et la réalité extérieure : hallucination vraie, mensonge cohérent, phénomène bien fondé. Des affections ou idées primitivement inextensives s'associeraient pour composer la perception étendue ; on obtiendrait, en somme, l'extériorité par une projection graduelle des affections en images. Mais, comme à l'ordinaire, l'explication généticiste tourne dans un cercle vicieux : d'où naîtra l'étendue, si elle est faite de purs éléments inextensifs (2) ? Bon gré mal gré nous devrons mettre déjà l'étendue dans le souvenir, laisser ce fantôme prendre chair, si nous voulons en voir sortir la solide réalité. L'extension est, comme la liberté, comme la mobilité,

(1) *Académiques*, II, 50.
(2) *Matière et mémoire*, pp. 39, 53. Cf. *Essai*, p. 71.

quelque chose d'original et qu'il faut admettre tout d'un coup (1), entièrement ; pour avoir voulu la fabriquer par morceaux avec la matière première des idées, l'atomisme se condamne à la glisser partout, même dans ces idées auxquelles il prétend la réduire ! Ajoutons que le subjectivisme de l'hallucination vraie est injurieux pour le réel, dont il ne veut pas admettre la dignité propre. Le monde tout entier devient un songe bien lié. Mais il y a entre le rêve le plus cohérent et les images de la veille une différence essentielle. L'image vigilante et militante n'est pas un simulacre renforcé. Qu'on multiplie le rêve par lui-même autant que l'on voudra, jamais on n'obtiendra la veille : ces deux mondes ne sont pas du même ordre, ils appartiennent à deux *plans* différents. Pour quitter le royaume des ombres impuissantes il faut traverser une bonne fois l'amertume du « réveil ». Les apories mégariques empêchent Socrate de trépasser et Achille de courir. Mais ceux qui ont goûté au vertige de la liberté et aux angoisses de l'action savent qu' « il ne faut pas dormir » et qu'il y a du sommeil le plus lucide à l'acte le plus humble une distance infranchissable aux artifices du génétisme. L'indistinction du rêve et de la réalité — n'est-ce pas le thème central autour duquel les psychasthéniques et les « hypotendus » du Dr Janet brodent presque toutes leurs confidences ? Le faux idéaliste, manquant d'humilité, érige cette confusion en système et renonce à prendre le réel corps à corps. Seul le dualisme accepterait ce corps à corps parce qu'il se fait une trop haute idée du réel pour le déclarer hallucinatoire et parce que, n'ayant pas mêlé au donné de la perception l'impureté du souvenir, il ne s'expose pas, en échange, à transporter le donné spatial à l'intérieur du sujet.

La pureté de l'objet et la pureté du sujet sont donc solidaires l'une de l'autre et le bergsonisme serait déjà bienfaisant puisqu'il nous montre que l'idéalisme véritable ne va pas sans un réalisme scrupuleux. On mesure, à ce seul fait, l'ignorance des critiques qui reprochent à Bergson de dissoudre les problèmes au lieu de les résoudre et qui lui imputent un « dilettantisme » aussi funeste à l'action qu'à la théorie. C'est tout le contraire. Le bergsonisme place très haut le « sens du réel » et fournit vraiment la justification philosophique du réalisme. Bergson ne se lasse pas de dire (2) que la percep-

(1) *Ibid.*, p. 145 : « ... Nous n'atteindrons jamais le passé si nous ne nous y plaçons pas d'emblée. » Cf. p. 268.

(2) *Matière et mémoire, passim.*

tion « pure » est fidèle, que livrée à elle-même elle nous placerait dans les choses, qu'elle fait partie en droit de la matière, que l'objet extérieur est perçu là où il est (1). Le problème de son « authenticité » ne se pose même pas, c'est un faux problème suscité par le relativisme subjectiviste qui prend naissance chez Hobbes et se rattache à ce que nous appellerons la *théorie de la miniature*. De même que la pensée, pour le paralléliste, est une simple transcription du langage cérébral, ainsi les mouvements cérébraux représenteraient, pour ainsi dire, en miniature les événements contemporains qui se déroulent dans la réalité extérieure. Comment se projette cette miniature cérébrale ? sur ce point les avis divergent et les théories se sont peu à peu compliquées. Depuis l'antique théorie des simulacres on a fait subir aux effluves sensibles des déformations de plus en plus subtiles. Par exemple dans le système de l' « idéalisme critique » l'*a priori* filtre si parfaitement l'extériorité que notre esprit recueille de simples « phénomènes ». La perception devient ainsi *altération* originelle, au fur et à mesure que le macrocosme se transforme en « Gehirnphänomen »; le système nerveux, au lieu de rester l'instrument, — l' « organe » qui nous met en relation avec le monde extérieur, devient l'écran qui nous en isole. La perception ment, et la science n'est que le système bien lié de ces mensonges. C'est ainsi que l'idéalisme cérébral traîne inévitablement le scepticisme après soi. A la racine du subjectivisme on trouverait un autre préjugé : c'est que l'extériorité s'inscrit elle-même en réduction dans le cerveau, et qu'on pourrait théoriquement la retrouver, très condensée, mais complète, dans les traces ou « engrammes » qu'elle y inscrit, comme le photographe observe, dans son viseur, la miniature du paysage complet. Mais le paysage complet, c'est déjà de la pensée, c'est la représentation elle-même, et nous savons, par l'étude des localisations, que celle-ci ne loge pas dans l'écorce (2). Pour expliquer l'importation du macrocosme dans le cerveau, la théorie de la miniature anticipe donc sur l'élaboration subjective et présuppose la pensée elle-même qui par hypothèse devrait naître après l'inscription cérébrale. On veut à tout prix que l'engramme *ressemble* en quelque façon à l'agent physique qui le déter-

(1) *Matière et mémoire*, p. 49.

(2) Les théoriciens de la *Gestalt*, Köhler et Wertheimer, tenteront précisément en invoquant l' « influx secondaire », d'expliquer l'*ordre* original des qualités sensibles, que l'associationnisme s'interdit de comprendre autrement que comme une projection d'éléments discrets.

mine, et cela parce qu'un anthropomorphisme tenace exige que nous spiritualisions d'avance le physique, en matérialisant le spirituel. A notre insu nous voyons dans le cerveau quelque chose comme un miroir où l'original se refléterait plus ou moins fidèlement ; et comme cet original, nous l'avons déjà chargé de qualité, il n'y aura qu'à le supposer rapetissé pour obtenir l'excitation correspondante ; faute d'admettre le dualisme vrai on ne met pas une distance assez grande entre l'extériorité et l'esprit tandis qu'on n'abrite pas assez l'intériorité contre la matière. Mais le cerveau, nous l'avons vu, n'est qu'un organe de sursis destiné à suspendre ou choisir les mouvements et à capitaliser l'énergie de réaction ; on y trouve des mécanismes dilatoires, mais rien qui ressemble à des miniatures ou à des vignettes. Il y a plus. Le rapport de l'engramme à l'impression, du cérébral au psychique n'est pas celui du modèle à l'image, et c'est pourquoi la perception est nécessairement *véridique*. Là où il y a imitation, comme dans la théorie des miniatures, il peut aussi y avoir altération ; la contrefaçon est donnée avec la ressemblance, quand la ressemblance subit l'épreuve d'un milieu aussi déformant que le système nerveux. Si on renonce à l'idée d'un « influx afférent » ou d'une action transitive de l'objet sur le sujet, la perception est bien authentique en droit, puisqu'elle est l'extériorité elle-même. Comment les sens nous tromperaient-ils, eux qui nous installent au milieu des choses ? L'erreur est possible si l'*image* est une *imitation*, une projection médiate de l'archétype réel, parce que l'exemplarité est toujours relative, et parce que sur le trajet discursif du paradigme à l'image il y a place pour le faux. La recherche d'une similitude exemplaire entre l'engramme et l'agent physique laisse donc l'esprit désarmé devant les défigurations les plus suspectes, et le doute est ici, comme souvent, la rançon de l'homogénéité systématique ; tandis qu'à laisser au cerveau un rôle purement instrumental on gagne la certitude inébranlable que les sens ne mentent pas.

Des idées analogues forment le fond de la gnoséologie « intuitiviste » que professe le philosophe russe Nicolas Losski (1). Comme Bergson, Losski proteste contre un substantialisme grossier qui déracine irrémédiablement l'évidence de la perception et de la connaissance

(1) N. O. Losski, *Fondements de l'intuitivisme* (en russe), 1906. Du même, La contemplation comme méthode philosophique, dans la revue russe *Logos* (Prague, 1925). L'ontologisme de Simon Frank est beaucoup plus éloigné du bergsonisme.

tout entière. L'idée centrale, et toute bergsonienne, du philosophe russe, c'est que *le donné ne se dérange pas pour pénétrer en nous ;* ce que par suite nous en connaissons, ce n'est pas un double (miniature, phénomène ou simulacre) filtré par les sensoria organiques, c'est la *Res ipsa*, c'est l' « original » lui-même *(podlinnik)*. Il n'y aurait, en ce sens, que des qualités « primaires ». Dans ce réalisme de l'immédiat, il faut reconnaître un trait fondamental de la pensée russe ; et qui sait si l'objectivité tolstoïenne n'en est pas la conséquence ? Mais tandis que Bergson, partant de cette idée précise et bien établie par la neuro-pathologie que la mémoire est incommensurable à la matière, expulse radicalement la perception pure de l'intériorité, Losski admet certains présupposés métaphysiques et laisse en présence les deux termes : le sujet « contemple » l'objet « transsubjectif » immédiatement, et l'acte extatique du connaître réalise ce miracle que l'original transcendant devient immanent au sujet sans quitter l'espace où il subsiste. Loin donc que l'original projette dans notre conscience un reflet de lui-même toujours plus ou moins adultéré, c'est l'exemplaire lui-même qui, présent hors de nous, apparaît *simultanément* en nous, comme le veut le sens commun. L'idéalisme classique *absorbe* l'objet ; le nouveau réalisme le laisserait dans l'univers des choses connaissables. L'intérêt de cette conception est de nous déshabituer de cette idée que la connaissance est une assimilation progressive, une digestion du réel, un engloutissement de l'univers, comme nous l'a fait croire l'orgueil intellectualiste. La relation cognitive ou, comme dit Losski, la « coordination gnoséologique », est quelque chose d'absolument original et spécifique ; c'est une *magie*, au sens que Schelling donnait à ce mot, une sorte d'action à distance qui échappe à la malédiction de l'éloignement et de la discursion : l'objet est là, et par un sortilège de la connaissance il est instantanément aussi dans l'esprit. Ainsi la lumière brille, et par là même éclaire ce qui l'entoure, sans sortir de soi et sans s'installer dans les choses du dehors, θύραθεν ; la lumière, qui est le symbole même de l'omniprésence et de l'ubiquité, n'habite-t-elle pas à la fois la flamme d'où elle émane et la chambre où elle rayonne ? Tel encore l'Un de Plotin s'épanche en créatures sans s'aliéner lui-même. Le réalisme, discréditant le préjugé de l'élaboration graduelle, restaure ainsi l'humilité de la connaissance véritable : nous n'annexons pas le donné, mais l'acceptons avec confiance, par un acte immédiat et en quelque sorte mystique. L'acceptation d'une extériorité trans-

rationnelle n'est-elle pas le meilleur remède à la psychasthénie ? — On voit cependant aussi que Losski baptise la difficulté plus qu'il ne la résout ; Bergson, lui, « passe à la limite » : sautant par-dessus toutes les transitions que la dialectique de l'Homogène, indéfiniment, interpose entre le souvenir et l'image, il refoule la perception à la surface du moi. Le moi ne percevra rien si l'acte de perception ne le met pas hors de lui-même, comme Socrate ne trépassera jamais si sa vie ne se place pas une bonne fois, arbitrairement, au-dedans de la mort. Or la mutation aboutit. Il faut que l'esprit ravi à soi s'installe, par la perception, au cœur de la matière, s'il ne veut pas se condamner au solipsisme. Pas plus qu'on ne construit la durée avec des instants on n'obtiendra l'étendue solide et réelle en condensant peu à peu les fantômes légers de la mémoire.

D'autres, incapables de contester sérieusement ce respect du donné qui éclate chez Bergson en toute occasion, aiment mieux s'en prendre à son « confusionnisme ». Les esprits forts (1) reprochent volontiers à la philosophie de l'intuition un dilettantisme pernicieux qui dissout toutes les limites tracées par la raison. Richard Kroner (2), par exemple, accuse ce « biologisme » de noyer les formes de la pensée dans le devenir de la vie organique, et préfère une philosophie criticiste attentive, par destination aux articulations de l'esprit (κρίσις). Mais le bergsonisme serait bien *critique* en ce sens. Le bergsonisme est la philosophie des *plans de réalité*. Nulle part encore la distinction des « plans » superposés n'avait joué un rôle aussi important. On sait que Pierre Janet parle souvent du « niveau mental » (3), et qu'il explique les troubles psychasthéniques par les oscillations de ce niveau, c'est-à-dire par la tension variable du psychisme. D'autre part, Monakow et Raoul Mourgue empruntent au neurologiste Hughlings Jackson l'idée que la morbidité s'explique par une régression du niveau (« level ») supérieur au niveau inférieur. Mais Bergson le premier donne à cette hiérarchie du vital un sens qualitatif et spirituel (4). L'épaisseur de la vie mentale ne résulte-t-elle

(1) F. RAUH, La conscience du devenir (*Revue de métaphysique et de morale*, 1897-1898), et H. RICKERT, *Die Philosophie des Lebens* (Tübingen, 1920) qui fait valoir contre Georg Simmel les droits de la « forme ».

(2) R. KRONER, *Zweck und Gesetz in der Biologie, eine logische Untersuchung* (Tübingen, 1913), pp. 49-59.

(3) *Les obsessions et la psychasthénie*, t. I, pp. 496-498.

(4) *Matière et mémoire*, pp. IX, 108, 177, 268, 279. Voir aussi l'article de LE ROY Sur la logique de l'invention (*Revue de métaphysique et de morale*, 1905, p. 204). Et

pas d'une sédimentation continue qui serait l'effet du temps et de la mémoire ? Ces univers étagés, le bergsonisme travaille à les séparer le plus possible (1), en éliminant les formes moyennes et impures, en dissociant le mixte perception-souvenir que nous offre l'expérience concrète. Le souvenir *pur*, la perception *pure*, qui ne sont, on le verra, que des limites, trahissent cette répugnance naturelle du criticisme bergsonien à brouiller l'organisation hiérarchique et verticale du spirituel. Certes le bergsonisme aboutira à une intuition qui absorbe son objet, à une mémoire dont tous les éléments portent un témoignage expressif sur ma personne entière. Mais pour découvrir cet univers d'immamence où se résorbe l'extériorité mutuelle des choses, il a fallu traverser le feu des antithèses purifiantes et des conflits aigus (2). Par exemple les deux niveaux de mémoire — la mémoire des souvenirs pittoresques et la mémoire des mouvements ou habitude — représentent deux « tons » vitaux qui sont l'un à l'autre comme le passé au présent. Ton veut dire ici à la fois *tonalité* et *tension* : ces deux hémisphères de l'esprit sont aussi opposés entre eux que deux « tonalités » musicales, et leur opposition est produite par des « tensions » variables du psychisme, qui oscille entre le relâchement complet du rêve et le tonus vigilant de l'action jouée ou « attentive ». De la mémoire distraite à la perception tonique la distance paraît infranchissable. Mais ne savons-nous pas que les synthèses spirituelles s'édifient sur des multiplicités exaspérées ? L'harmonie naît toujours au moment de la *crise*, c'est-à-dire de la plus grande distinction ; et c'est cette naissance que nous devons maintenant expliquer.

Si en effet la perception pure nous installe de plain-pied avec les choses, c'est l'erreur qui devient impossible. Le perceptionnisme n'expliquait pas la vérité de la science et faisait de sa réussite un accident. Maintenant nos sens sont condamnés à avoir toujours raison ; la perception est prisonnière de sa propre évidence. Comment notre connaissance des choses n'est-elle donc pas toujours vraie ? L'erreur est possible de deux manières : 1° La perception, qui est

Ch. Blondel, *La conscience morbide.* Dans l'*Énergie spirituelle*, pp. 95, 160, il est question d'une pyramide dont le présent sensori-moteur est le sommet. Cf. Guyau, *La genèse de l'idée de temps*, p. 55. Le concept de stratification affective joue un grand rôle chez Max Scheler.

(1) *Ibid.*, pp. 60, 87-88. Cf. la préface à la 7e éd.

(2) Sur cette dialectique des antithèses, voir : J. Segond, *L'intuition bergsonienne* (Paris, 1913).

faite pour l'action et pour la satisfaction de nos besoins, ne s'intéresse pratiquement qu'à une petite portion du monde extérieur ; elle nous trompe d'abord non parce qu'elle ajoute du sien à la matérialité, mais au contraire parce qu'elle en retranche quelque chose. C'est ce que Losski exprime, pour sa part, quand il distingue la réalité des *objets* et la perception des *contenus* (1). La perception ne capte pas toute la réalité. Néanmoins elle est bien ce qu'elle est, et le partiel n'est pas le faux. Pour qu'on puisse parler d'erreur, il faut qu'il y ait confusion de la partie et du tout. Car toute erreur implique un jugement, un acte de discernement ou de comparaison ; 2° C'est en effet cette contribution de la pensée qui altère l'authenticité du donné pur. Comment devons-nous l'entendre ?

Pratiquement le « nativisme » bergsonien rejoint les conclusions de la philosophie subjectiviste. Il y a un a priori. Mais la source de l'erreur, ce n'est pas la perception elle-même, puisque dans la perception pure notre esprit est en quelque sorte entièrement hors de soi ; la source de l'erreur est la mémoire. Or c'est évidemment tout autre chose de dire qu'il y a un « noumène », mais que le sujet n'en recueille rien parce qu'il déforme tout ce qu'il touche, — ou d'installer la vérité dans l'esprit en refoulant au cœur des souvenirs le principe de l'illusion. L'extériorité s'humanise tandis que la connaissance se naturalise, et toutes deux se rencontrent dans l'extension native de la perception pure. Mais la perception pure, qui est plus étroite que la matière, est plus étroite aussi que la mémoire. Les souvenirs sans chair veulent prendre corps et se déposent sur les perceptions. Les perceptions sans âme, de leur côté, sollicitent l'esprit et perdent leur impassible fidélité. De cette rencontre naît la perception concrète, la seule qui existe effectivement. L'intrusion de la mémoire a altéré son témoignage sur les choses. Et qu'on ne reproche pas au dualisme bergsonien d'avoir rendu par avance inexplicable toute cohabitation du souvenir et du perçu au sein d'une perception mixte : cette impossibilité n'existe que pour l'intellectualisme, auquel la nature intime et paradoxale du changement demeure impénétrable. Mais l'esprit se joue de ces contradictions ; que dis-je ? il en fait sa nourriture, et la vie spirituelle tout entière apparaît ainsi comme une victoire miraculeuse et continuée sur la contradiction. L'incar-

(1) *Obosnovanié intuitivisma*, 3e éd. (Berlin, 1924), pp. 87-89. DU MÊME, Esquisse d'une théorie intuitiviste de la connaissance, *Revue philosophique*, 1928, I, pp. 63-65 ; cf. *L'intuition, la matière et la vie* (1928), pp. 15, 28-30.

nation du souvenir volatil, la sublimation de l'image lourde d'étendue et de matière — tel est en effet le miracle que la sensation (1) opère à tout instant. D'ailleurs y a-t-il vraiment là miracle ? Le souvenir est qualité pure ; il ne résiste pas, comme le concept abstrait, à la vivacité des images ; son extrême diffluence appelle toutes les figures ; son individualité fragile guette, pour s'y fixer, les solides généralités de la perception. Le bergsonisme, soucieux avant tout de respecter la profondeur du spirituel, est attentif beaucoup plus à ce double mouvement vertical de haut en bas et de bas en haut qu'au mouvement horizontal selon lequel les souvenirs s'enchaînent (2) ; il s'intéresse peu à l'association rectiligne des idées. L'*a priori* de la connaissance ne réside donc pas dans une forme définitive qui altérerait d'avance et irrémédiablement tout le donné ; la totalité de la mémoire personnelle colore diversement notre expérience selon la tonicité du « Gemüt », et à travers les déchirures d'un passé qui hante perpétuellement notre action nous entrevoyons par éclaircies la nature véritable des choses. Il n'y a pas à la racine du connaître un vice originel et fatal, mais seulement un travail toujours progressif par lequel le souvenir et la perception cherchent à se retrouver. On sait quel rôle joue chez Bergson l'idée d'*action naissante* : il semble justement que cette expression (3) traduise dans le bergsonisme un effort perpétuel pour assister à la génération des choses, pour suivre la lente maturation qui réconciliera les opposés, pour s'insinuer au point précis où

(1) Il est à noter que dans le vocabulaire de la psychologie française le nom de *sensation* servirait plutôt aujourd'hui à désigner ce que Bergson appelle « perception pure » ; la *perception* serait au contraire pour nous la sensation interprétée, grossie de souvenirs. Dans *Matière et mémoire*, sensation s'oppose à perception représentative comme affection à mouvement. Cf. LALANDE, *Vocabulaire de la philosophie*, art. sensation.

(2) Cf. à ce sujet : Maurice HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), pp. 67, 82-83. Dans cet important ouvrage Halbwachs se refuse à comprendre comment le souvenir peut rejoindre quelque chose à quoi il ne ressemble en rien. L'homogénéité du souvenir et de ses cadres spatiaux et intellectuels conditionnerait le rappel.

(3) L'expression, déjà familière à Ribot, semble empruntée au vocabulaire des chimistes. Le Dr R. MOURGUE insiste avec raison sur son importance : art. cit., *Revue de métaphysique et de morale* », 1920, pp. 37, 42. Le *schéma dynamique*, dont il sera plus loin question à propos de l'intellection, est le meilleur exemple d'état naissant. L'*élan vital* serait du même ordre s'il désignait une réalité psychologique ; mais il dépasse l'individu. Enfin les *sensations* affectives sont des réactions naissantes. Sur l'idée de « mouvement naissant », cf. une ingénieuse remarque de D. PARODI à la séance de la Société de Philosophie du 26 janvier 1929, sur La moralité et la vie (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1929, p. 5).

le souvenir deviendra mouvement et où le désintéressement de l'idée transfigurera l'utilitarisme de l'action. De la plus grande contrariété naît ainsi la plus intime fusion ; c'est le parallélisme qui fait de cette symbiose un voisinage à jamais incompréhensible et fortuit. Mais il n'y a pas d'épiphénomène en psychologie, et tout procède chez les vivants d'une nécessité interne et organique.

On pourrait dire que la perception concrète est la forme la plus bénigne de l'*illusion*, au sens précis que les psychologues modernes donnent à ce mot. Si nous prenons le monde extérieur pour une « hallucination vraie », ce n'est pas la faute du monde extérieur, c'est la nôtre. Le monde extérieur coïnciderait bien avec notre perception, mais notre perception attire du fond de la mémoire l'essaim des « préjugés » en quête de matière : car la mémoire est bien le magasin des préjugés, si l'on entend par préjugé un certain genre d'*a priori* qui n'est pas une forme intellectuelle fixée pour toujours, mais qui est la plénitude concrète de *mon* passé. En fait il n'est de perception qu'*interprétée*, car notre passé suit notre action comme une ombre, et c'est bien ce qui empêche les subjectivistes d'admettre une perception « pure ». Mais Bergson échapperait à ce « pléonasme » solipsiste contre lequel le Néo-Réalisme américain nous met en garde (1), dès l'instant que les souvenirs et les associations qui saturent l'expérience n'excluent pas nécessairement une intuition absolue de la matière ; la substance de l'illusion n'appartient pas au moi, et ce n'est pas un truisme, mais au contraire un jugement synthétique que d'affirmer la subordination de ce noyau de vérité à une mémoire illusionniste qui pousse ses racines au fond du caractère. Le bergsonisme est donc, un peu comme le nominalisme de Berkeley, une espèce d'effort pour dissocier le donné immédiat des « suggestions » de l'habitude et de l'association ; c'est ce que montre bien, par exemple, l'explication si élégante des illusions optiques que Berkeley a tentée dans son *Essai d'une nouvelle théorie de la vision.* Le bergsonisme est pour ainsi dire un perceptionnisme renversé ; l' « idée » sensible est devenue pur dehors. Mais pas plus pour Bergson que pour Berkeley il n'y a lieu de se demander si, par elles-mêmes, les sensations mentent ; l'un et l'autre répudient l'idée d'un duplicat sensible — Bergson parce qu'il affirme l'authenticité absolue de la

(1) Cf. Ralph Barton Perry, Le réalisme philosophique en Amérique (*Revue de métaphysique et de morale*, 1922), p. 139.

perception pure, Berkeley parce qu'il supprime tout archétype extérieur à l'esprit (mais n'est-ce pas encore une façon de réserver à l'acte de percevoir le monopole de l'originalité ?). On se demande, observe Berkeley, pourquoi nous voyons les objets à l'endroit alors qu'ils se peignent à l'envers sur la rétine (1). Cette question n'a aucun sens et vient de ce que nous suivons, pour ainsi dire, en esprit la marche des rayons réfractés depuis un archétype imaginaire jusqu'à sa miniature ; mais l'œil qui voit ne se regarde pas voyant, et l'image réfractée n'est à l'envers que pour une deuxième vision qui contemple la première et qui voit du dehors ce que celle-ci voit du dedans. Tout ce qui n'appartient pas à la perception *stricto sensu* lui est suggéré par des « connexions » empiriques ; et si Berkeley ne se donne pas la peine d'établir la dualité profonde des ces deux séries, il fait cependant un effort vigoureux pour isoler du pur donné ce qu'on peut appeler les éléments « conditionnels » de l'expérience : l'opéré de Molyneux n'a-t-il pas fait, en somme, à la place de Bergson l'expérience de la perception pure ?

Il y a donc entre la perception mixte et la mémoire pure la différence qui sépare l'illusion *impliquée* de l'illusion *libre* (2). Libre ou désincarné, le souvenir porte témoignage sur ma personne totale, et c'est pourquoi il transporte avec lui mes illusions. L'illusion est le pain quotidien de l'expérience ; elle supplée aux lacunes du donné ; elle parle encore, quand la perception s'est tue depuis longtemps ; elle travaille là où la réalité cesse de fournir ; la perception mixte n'est elle-même que le commentaire perpétuel de nos illusions, à l'illusion elle doit son âme, comme elle doit son corps aux choses véritables. L'illusion n'est donc pas seulement l'évasion de ceux que le présent vient à trahir, elle met le perçu en notre possession plénière, elle nous place dans un univers de familiarité où rien n'est muet à notre expérience, indifférent à notre mémoire. La connaissance devient reconnaissance ; un réseau de subtiles et merveilleuses sympathies attache l'esprit au réel, et nous ne résistons même plus à cette conspiration universelle des choses.

(1) BERKELEY, *Essai d'une nouvelle théorie de la vision*, trad. BEAULAVON et PARODI, en particulier § 67 suiv. (pp. 42-59). Mais cf. *Matière et mémoire*, pp. 239-240.

(2) Nous donnons à ces mots le même sens qu'Höffding dans l'expression « gebundene Erinnerung ». On sait qu'HÖFFDING définit la perception une « reconnaissance immédiate » (Über Wiedererkennen, Association und psychische Aktivität, in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1889 et 1890, t. XIII, XIV). Voir : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 98.

III. — INTELLECTION. — C'est parfois volontairement que la mémoire exerce sur le perçu son pouvoir spirituel. L'effort pour *comprendre*, aiguisant la puissance d'attraction mutuelle du souvenir et de l'image, met surtout en lumière le mouvement descendant par lequel le souvenir s'incorpore.

L' « intellection » (1) représente l'attitude *intense* entre toutes, celle que nous adoptons quand nous traversons, d'une démarche offensive, l'épaisseur spirituelle des choses. C'est cet effort que Franz Baader appelle « Penetranz », la *pénétrance*, d'un mot qui exprime la superposition des plans et la dimension de la profondeur. Car comprendre, c'est conquérir, comme le dit Maurice Blondel, et s'enfoncer dans le sens ; et l'intellection elle-même n'est qu'une certaine convergence de ces intuitions pénétrantes. Or, notre intellect n'a précisément le choix qu'entre deux attitudes : l'attitude reposante et extensive en vertu de laquelle il s'arrête pour ainsi dire à la surface des choses, et les démarches intenses qui lui font, au contraire, crever cette surface d'un rayon puissant auquel tout est diaphane et perméable. Cette vertu conquérante, l'intellect la doit à la collaboration de l'intuition sans laquelle il n'est pas de mouvement de pensée possible, pas de progrès, donc pas d'intellection ; et la vision intuitive, idéalement perpendiculaire, si l'on peut dire, au plan géométrique des choses, s'oppose justement à une vision tout optique qui s'étale sur l'écorce du réel. L'effort pour comprendre est *profond*, puisqu'il est fait pour saisir la vie dans sa plénitude volumineuse et son relief, et non dans une actualité plate. Il s'agit de pénétrer, non plus de tourner *autour* (2). Mais la pensée pénétrante apparaissant, dans l'intellection, sous sa forme réfléchie, va nous permettre de décrire sur le vif l'orientation paradoxale de l'énergie spirituelle.

La solution vulgaire de ce problème nous offre, en effet, un frappant exemple d'illusion rétrospective. Comprendre, pour la sagesse commune, c'est essentiellement aller du signe à la chose signifiée, des mots au sens, des perceptions imagées aux relations abstraites (3). Cela paraît bien naturel, puisque ce qui est d'abord

(1) L'effort intellectuel, in *Revue philosophique*, janvier 1902. Inséré dans l'*Énergie spirituelle*, pp. 153-190. Cf. ED. LE ROY, *La pensée intuitive*, pp. 74 et suiv. Voir aussi : Max SCHELER, Die Idole der Selbsterkenntnis, in *Vom Umsturz der Werte* (1919), t. II, pp. 117-120.

(2) PLOTIN, *Enn.*, III, 8, 6 (περιπλανώμενοι) ; VI, 9, 3 (ἔξωθεν περιθέοντας).

(3) *Énergie spirituelle*, pp. 169-170. Pratiquement on peut d'ailleurs regarder cette croyance comme une approximation valable. Le passage du sens au signe,

donné dans le travail d'interprétation, qu'il porte sur un texte écrit ou sur des propos oraux, ce sont évidemment les caractères et les sons matériels et qu'il s'agit précisément de percer la carapace sonore et l'enveloppe graphique pour les rendre significatives. Or, l'intellection doit aller du signe à la chose significative parce que, logiquement, c'est le signe qui est plus *simple* et parce que l'opération la plus agréable pour l'esprit est celle qui consiste à fabriquer du complexe avec du simple. Supposons-nous aux prises avec une traduction difficile, par exemple avec une version grecque obscure. Quand le texte *est compris*, il nous paraît que le mouvement herméneutique a pris appui sur les mots pour ensuite leur donner une valeur, car seuls les mots semblent d'abord immédiatement donnés : nos yeux voient des signes, et non le significatif.

L'illusion consiste, on le voit, à se transporter après le fait, alors que le processus de l'effort a déroulé tous ses épisodes psychologiques, et à confondre l'ordre vital des faits vécus avec l'ordre logique des concepts reconstruits. Il y a là un renversement clandestin en vertu duquel les signes, ce *résidu* abstrait de la pensée, deviendraient le *germe* organique de la pensée elle-même. Car, *au moment où* nous cherchions à comprendre, c'est-à-dire *pendant le fait*, les choses se passaient à rebours : les signes ont joué simplement (un peu comme l'apparence sensible dans la dialectique platonicienne) un rôle évocateur et occasionnel, servant à amorcer, déclencher et orienter le courant interprétatif ; mais le véritable point de départ de l'esprit était dans le signifié lui-même ou, mieux, dans une certaine idée préexistante que nous travaillons à confronter avec les signes perçus par nos sens. Sinon, il faut croire que les sons étaient déjà par eux-mêmes significatifs et que, semblables à ces éléments élaborés ou à ces concepts-jugements dont nous avons parlé, ils contenaient déjà implicitement le sens qu'il s'agit de fabriquer. Si les petits cubes précèdent la mosaïque, la conception de l'artiste à son tour précède les petits cubes, préside à leur taille et à leur agencement. On reconnaît là, d'une façon générale, le cercle vicieux dans lequel les défenseurs

note Delacroix, est en général si instantané que le sens paraît à bon droit adhérer immédiatement au langage. Cette remarque de Delacroix vise d'ailleurs l'idée bergsonienne du *schème moteur*, qui joue un si grand rôle dans la reconnaissance motrice ; en bien des cas le langage fixerait directement la pensée (*op. cit.*, pp. 405, 442). Le schème moteur paraît d'ailleurs jouer un moins grand rôle dans l'article sur l'Effort que dans *Matière et mémoire*.

de la philosophie ont su, de tous temps, enfermer les doctrines empiristes, sensualistes, atomistiques et associationnistes : ou le spirituel naît de zéro, ou il faut présupposer à la périphérie ce dont il s'agissait justement d'expliquer la construction au centre (1) ; ou bien les souvenirs qui se développent soi-disant en perception sont eux-mêmes étendus, ou l'extension ne sera pas : car c'est le propre des totalités spirituelles d'être complètes dès le début et de ne pas naître peu à peu par composition en agglomérant des parties. Le signe *logiquement* simple n'a donc qu'une initiative accidentelle ; seul le sens *organiquement* simple est un commencement réel. Nous allons, en réalité, *non pas du signe au sens, mais du sens au sens à travers les signes.* C'est ce que *Matière et mémoire* exprimait plus profondément encore que l'*Énergie spirituelle* en opposant une conception *linéaire* et une conception *circulaire* de l'interprétation (2). La conception linéaire est celle des associationnistes qui se représentent le mouvement interprétatif ou intellectif comme une marche de l'esprit en ligne droite à partir de l'alphabet des sensations ; et nous ajouterons que l'atomisme intellectuel, dans son souci d'épargne et de clarté didactique, a besoin, en général, de se donner ces séries linéaires purement progressives, et sans rebroussements, sans inflexions possibles : concevrait-on que le mouvement de fabrication pût revenir en arrière et, en quelque sorte, s'incurver ? Au contraire, la démarche de l'esprit, qu'il perçoive, reconnaisse, se rappelle, comprenne ou invente, est toujours un *circuit* : nous partons (accidentellement) des sensations, ces syllabes de la pensée, et nous nous réfléchissons pour ainsi dire immédiatement sur nous-mêmes, sur notre capital personnel de souvenirs et d'expériences accumulées, qui nous renvoient de nouveau au signe, mais à un signe devenu intelligible, expressif et *significatif* à la suite de ce contact régénérateur avec le

(1) *Matière et mémoire*, p. 113. DELACROIX montre de même (*op. cit.*, pp. 436-437) que tout effort pour se passer de la totalité spirituelle — et par là il entend surtout un système de valeurs intelligibles — condamne l'interprète à glisser furtivement dans les éléments périphériques (image, action : Paulhan) cette totalité elle-même.

(2) *Matière et mémoire*, pp. 107, 110, 122-123, 129-130. Dans *Matière et mémoire* il est surtout question de cette forme spontanée et immédiate d'interprétation qu'est la *reconnaissance.* Donnons, génériquement, le nom d'*interprétation* (*Sinngebung*, dirait-on dans le langage des Phénoménologues) à toutes ces démarches de relation en vertu desquelles l'esprit qui se souvient donne un sens aux impressions qui l'affectent, depuis la reconnaissance instantanée jusqu'à l'intellection intense. *Ibid.*, pp. 106, 129, 135, 143.

moi. Tout se passe donc, dirons-nous, comme si le proposé rebondissait en quelque sorte sur nos souvenirs et y puisait, dans un éclair, une valeur et un sens. Le moi, personnalisé par l'ensemble original de ses souvenirs, agit, en quelque sorte, comme une force signifiante et une source de vie qui va partout à la rencontre du donné afin de le comprendre. Il y a ainsi deux courants inverses dans tout processus d'interprétation (1) : un courant afférent qui part du donné, et un courant centrifuge qui procède d'une totalité spirituelle. La totalité spirituelle, dont le principe est la mémoire, circularise en quelque sorte le progrès indéfini et rectiligne sur lequel s'hypnotise l'associationnisme ; c'est elle qui boucle le circuit, elle qui, recourbant l'esprit sur l'afflux extensif du donné, spiritualise le « pur dehors » et totalise l'élémentaire. Le moi est ainsi le révélateur véritable des images sensibles ; c'est lui qui nous assure, comme dit Le Roy, la « prépossession dynamique du vrai ».

On le voit, le point de vue de la méthode organique telle que l'étude de l'intellection nous la rend nécessaire est un point de vue *central*. L'article sur l'Effort intellectuel, qui est de cinq années postérieur à *Matière et mémoire*, souligne plus soigneusement peut-être le caractère « centrifuge » du mouvement interprétatif. Envisageant essentiellement l'*effort* sous ses aspects les plus dynamiques et les plus intenses (rappel des souvenirs, compréhension, invention créatrice), il ne retient plus deux courants, mais un seul, le courant efférent. Certes, dans le « circuit » de *Matière et mémoire*, l'accent est déjà sur le reflux, et non sur l'afflux (2). Nous voyons avec l'esprit au moins autant qu'avec les yeux, et la perception n'est guère pour nous qu'une occasion d'actualiser des souvenirs (3). Mais l'*Énergie spirituelle*, analysant des espèces de l'effort qui, comme l'imagination, se libèrent presque entièrement de toute sollicitation centripète, ne met en relief que la démarche efférente ; c'est que l'autre branche du circuit n'est pas vraiment une démarche : c'est

(1) *Matière et mémoire*, p. 136. Cf. p. 106 : « Notre perception distincte est véritablement comparable à un cercle fermé, où l'image-perception dirigée sur l'esprit et l'image-souvenir lancée dans l'espace courraient l'une derrière l'autre. »

(2) *Matière et mémoire*, p. 140 : « Nous n'allons pas de la perception à l'idée, mais de l'idée à la perception ; et le processus caractéristique de la reconnaissance n'est pas centripète, mais centrifuge. » P. 113, Bergson parle d'une « projection excentrique » du sens. Cf. p. 180.

(3) *Ibid.*, pp. 59, 163. Cf. HÖFFDING, *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, p. 186. *Le rire*, p. 52.

une simple suggestion, un appel instantané lancé par le senti à la mémoire, et que l'esprit prend pour repère afin de lui opposer un « schéma dynamique » central. Déjà le schéma dynamique, c'est-à-dire la « préperception » qui cherche à se déposer sur les mots lus ou entendus, nous est représentée comme un *élan* (1) ; dans cette image de l'élan l'idée de « départ » ne l'emporte-t-elle pas sur celle d' « apport » ? *Matière et mémoire*, ignorant le schéma dynamique, parle déjà d'un certain « ton » ou « disposition » du travail intellectuel, qui est le véritable point de départ de l'interprétation. La mémoire en général ne suffit plus à orienter des démarches créatrices comme l'invention ou l'intellection ; elles réclament une autorité moins diffuse et plus impérieuse. Tel est le « schéma dynamique », qui est vraiment un concentré de mémoire, une initiative toujours particulière. Henri Bremond (2) parle d'un « pressentiment vague », « sûre promesse du chef-d'œuvre qui va bientôt se produire ». Prendre un trou et mettre quelque chose autour — voilà selon Claudel le miracle de l'inspiration ! Bergson, philosophe nominaliste, n'eût pas parlé ce langage, ni admis, avec Proust, un néant d'où s'élancera le poème. Non ! le néant est, comme le Sur-Rien de la théologie négative, possibilité de toutes choses : en lui l'œuvre germera. Aigu et fin comme l'acier, le schéma dynamique a seul la puissance du *commencement*. C'est en quelque sorte la pointe de l'âme, *acumen mentis*. Il nous rend capable d'inaugurer quelque chose. En lui le moi se ramasse et s'effile pour les inspirations du génie. S'il n'est pas vision clairvoyante, il est du moins, comme eût dit Charles Van Lerberghe, entrevision.

Le principe du « centralisme » bergsonien, c'est qu'il y a infiniment plus dans le sens que dans les signes, dans la pensée que dans la perception : c'est que la mémoire déborde infiniment le cerveau comme le cerveau à son tour déborde les événements en potentialisant nos actes, en libérant la spontanéité de notre choix ; par rapport à l'infini des souvenirs, les suggestions de l'extériorité ne comptent plus. Il ne faut pas dire que les sons et les mots composent le sens,

(1) *Énergie spirituelle*, p. 165 et (à propos de la fausse reconnaissance) pp. 138, 147-152. Il est même dit que l'élan de conscience manifeste l'élan de vie. Comparez : *Évolution créatrice*, pp. 100-101 ; *Matière et mémoire*, pp. 125, 128, 133. Cf. *Deux sources de la morale et de la religion*, pp. 58, 62, 79, 115-120, 208, 219, 229, 244, 250, 255, 265, 272, 282, 286, 291 ; *La pensée et le mouvant*, p. 65.

(2) *Prière et poésie*, p. 101. Cf. PROUST, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, I, p. 143.

puisque le sens *inspire* les sons et les mots. L' « inspiration » de l'artiste porte à son comble le centralisme spirituel, car elle implique l'idée d'un foyer interne plus riche, plus fécond et plus intense que la nature elle-même : ce ne sont pas les choses qui sont « suggestives », c'est-à-dire qui nous « apportent » — suggèrent — leur beauté (1), c'est le moi qui les rend expressives et importe en elles sa propre jeunesse. Voilà pourquoi tout est inexpressif aux esprits vulgaires, tandis que tout est neuf, émouvant et significatif aux « races d'or ». Mais dans la plus humble perception notre mémoire joue déjà ce rôle d'inspiratrice ; et l'intelligence qui s'efforce, illuminant les problèmes, est, elle aussi, une inspirée. L'*intelligibilité* des choses noétiques leur vient du système, implicite ou exprimé, qui les justifie pour la raison ; leur sens rayonne de l'explication qui les rapporte les unes aux autres. De même, ce n'est pas le présent qui est « évocateur », c'est le passé qui est suggestif. Nous ne reconstruisons pas le passé à partir du présent, nous nous plaçons d'emblée dans le passé — ce passé virtuel qui est nous-mêmes, et qui nous projette dans l'action, loin de se laisser justifier *a posteriori*. La mémoire est inspiration, impulsion, elle n'est pas induction rétrospective et régressive (2). A l'effort spirituel la critique bien connue que W. James dirigeait naguère contre la théorie biranienne de l'effort musculaire ne s'appliquerait donc pas. Certes, il faut la résistance d'un donné d'abord inintelligible pour déclencher le travail intense de l'esprit : mais ce travail lui-même rayonne du dedans et vient expirer dans les signes perçus qui l'incorporent ; car c'est la destinée tragique de la vie spirituelle qu'elle ne se fixe qu'en périssant, et qu'il faut pourtant qu'elle se fixe pour agir. L'erreur des explications « périphériques » consiste donc, là comme partout, à se placer *après le fait ;* on dirait que le psychologue attend l'effort, pour ainsi dire, à la sortie, au moment où il va s'éteindre et se déposer en sensations — comme si ces sensations faisaient autre chose que nous renvoyer à nous-mêmes notre propre action ; mais l'action proprement dite, *au moment où* elle pénétrait parmi les images, était tout autre chose qu'une résultante arithmétique de

(1) C'est bien plutôt le souvenir qui suggère la sensation (*Énergie spirituelle*, p. 133), comme le magnétiseur suggère une hallucination. Cf. *Matière et mémoire*, p. 105 : le schème moteur « suggère » les prénotions que nous lancerons au-devant du perçu.

(2) *Matière et mémoire*, p. 268. L'essentiel n'a pas l' « évocation », mais la « reconnaissance ».

sensations : c'était quelque chose de simple et de volontaire, c'était l'effort lui-même. W. James réfute des métaphores grossières qui assimileraient l'effort à une « émission » substantielle ; mais si l'on ose poursuivre l'image, mieux vaut comparer l'effort à un rayonnement immatériel dans lequel la source irradiante coïnciderait avec la lumière irradiée. L'apparence du « centripète » n'est ainsi qu'un effet rétroactif en vertu duquel les signes détendus, une fois compris, se retournent contre l'idée qui les a interprétés : le centripète n'est qu'un ricochet du centrifuge.

L'effort est donc, en quelque sorte, *tendu vers la détente ;* il est « attentif », et il aspire à se déployer au-dessus des images. Bergson parle souvent de sa « verticalité » : tant il est vrai que la « pénétrance » est profonde et qu'elle est faite essentiellement pour saisir le « volume » spirituel des choses ; comprendre, ce n'est pas seulement *intelligere*, lire par le dedans, mais *comprehendere*, embrasser dans toutes les dimensions, contracter dans un acte simple d'intuition. L'effort intellectuel se meut de haut en bas à l'intérieur du cône imaginé dans *Matière et mémoire* (1), et sa verticalité est rendue nécessaire par la richesse infinie de l'esprit qui, allant au-devant des choses, nous les rend expressives et éloquentes. La portion de nous-mêmes intéressée dans cette rencontre est plus ou moins superficielle, suivant qu'il s'agit de perception, de reconnaissance médiate ou d'intellection proprement dite ; mais comme le moi tout entier est dans chacun de ses états, c'est toujours notre passé intégral qui prend contact avec le donné à interpréter (2). De même, chez Leibniz, toutes les monades sont immanentes à chacune, bien que le « point de vue » d'une monade singulière soit plus limité que celui de la monade divine, et que l'expression du marcrocosme y soit, par suite, plus locale. Les choses spirituelles, disions-nous ici même, sont toujours complètes et se suffisent à soi : c'est pourquoi les mots sont solidaires de leur contexte. En droit il n'y a que des totalités ; mais chacune se caractérise par des dominantes que c'est le rôle des sons d'exagérer et de fixer. Et ainsi la mémoire expire dans le langage sur lequel l'intellection la dépose. Comprendre, ce n'est donc pas seulement spiritualiser le perçu, c'est aussi s'humilier devant le donné et en éprouver la résistance. Le sens, projeté par notre mémoire sur les choses, rebondit des choses sur notre

(1) Les textes essentiels sont : *Énergie spirituelle*, pp. 166 et 189.

(2) *Matière et mémoire*, pp. 108, 181, 187. Cf. *Essai*, p. 68 : chaque sentiment occupe l'âme tout entière.

mémoire. Les hommes dont on dit qu'ils comprennent beaucoup de choses ont dû aussi abandonner sur la route beaucoup d'eux-mêmes. Car l'intellection est au prix d'un rétrécissement, et a pour rançon des reniements multipliés. *Intelligere, ignoscere.* Mais le pardon n'est-il pas aussi l'aveu que le réel est indépendant de nos sympathies personnelles ? et n'est-ce pas là une renonciation à la partialité des totalisations distraites ?

IV. — MÉMOIRE ET MATIÈRE. — La théorie bergsonienne des rapports de l'âme et du corps soulève de nombreuses et graves difficultés sur lesquelles les interprètes passent en général bien légèrement. Les unes intéressent la cohérence même de la doctrine, c'est-à-dire la fidélité de *Matière et mémoire* aux conclusions de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* ; tandis que les autres s'attachent plutôt à l'idée du dualisme. A ces dernières Bergson consacre, dans le quatrième chapitre de *Matière et mémoire*, quelques pages qui sont bien parmi les plus obscures et les plus embarrassantes de son œuvre. N'était-ce pas à vrai dire une gageure que d'expliquer la communication du corps avec l'âme en séparant irrémédiablement le pôle de la matière et le pôle du souvenir ? Nous avons prononcé le mot de miracle, et prétendu que la contradiction elle-même invitait à l'union, loin d'y faire obstacle. Après tout, c'est là une façon de parler, et la pensée réfléchie aura toujours beaucoup de peine à renoncer, en faveur d'une attraction mystique, à la continuité des médiations rationnelles. Bergson a senti qu'il ne suffisait pas de professer la contradiction pour désarmer ceux-là mêmes qui la lui imputent. Dans les chapitres mêmes où il feint de pousser encore le dualisme à l'extrême, Bergson cherche d'instinct à en atténuer les effets. C'est à quoi tend, par exemple, l'idée ingénieuse du *schème moteur*. Le schème moteur — qu'on le définisse comme une fonction de « photographie mentale » ou comme un accompagnement intérieur, ou comme une série de mouvements d'imitation instantanée — le schème moteur est surtout le rendez-vous du spirituel et du physique ; il est d'abord moteur, parce qu'il ressemble à la perception, et puis il est schématique, comme tout ce qui participe de l'idée : car il a été l'objet d'une analyse attentive suivie d'une synthèse, et chacune de ses parties contient virtuellement la totalité organique du schéma. Quand il s'agit de reconnaissance attentive et non plus seulement motrice, c'est-à-dire quand la mémoire du passé intervient, le schème moteur sert de

médiateur, ou de milieu commun aux images et aux mouvements (1). C'est une « attitude », mais elle est déjà spirituelle puisque les souvenirs s'y « insèrent ». D'ailleurs, qu'est-ce qui déclenche la reconnaissance elle-même, c'est-à-dire l'incorporation des souvenirs ? A cette question on nous répond surtout par des métaphores. D'une part le passé voudrait être encore : les souvenirs rêvés guettent au passage les vives données de la perception pour s'en faire une chair ; il y a dans la mémoire pure un certain élan vers le présent (2) que nous discernons déjà à travers l' « action naissante ». Mais les mouvements, de leur côté, sollicitent la mémoire et lui offrent l'hospitalité de leurs schèmes ; en un sens le présent nous pousserait plutôt vers l'avenir ; mais il prépare aussi l'actualisation du passé en choisissant les images à incarner. La perception témoigne d'une tendance à se prolonger en attitudes qui la « photographient » ; et celles-ci à leur tour appellent les souvenirs capricieux (3). Échapperons-nous ainsi à la nécessité d'invoquer un coup de théâtre ? « Entre la présence et l'absence », dit Bergson lui-même (4), « il n'y a aucun degré, aucun milieu ». Pour comprendre la solution métaphysique profonde que la conclusion de *Matière et mémoire* nous propose, il est indispensable de mesurer d'abord le chemin parcouru depuis l'*Essai*.

L'*Essai* n'a posé qu'un demi-problème et l'a posé en des termes essentiellement optimistes. Les antithèses ne sont pas encore critiques et vitales. Il y a une véritable spiritualité, dont la durée vécue est dépositaire, et il y a un maquillage de l'esprit qui est l'œuvre du langage, de l'espace et des divers symbolismes sociaux. Le symbolisme offre donc ici un tout autre visage que dans *Matière et mémoire*. Il n'a pas de fonction propre, il ne sert qu'à dissimuler l'esprit ; c'est une végétation parasite qu'il suffirait à la rigueur d'émonder pour retrouver le moi véritable. On dirait que les concepts spatiaux et les conventions séniles sont un mal que l'esprit s'inflige de gaieté du cœur, par plaisir, et qu'il aurait pu s'éviter sans grand dommage (5).

(1) *Matière et mémoire*, pp. 101, 105. Cf. *Essai*, pp. 13, 33.
(2) *Énergie spirituelle*, p. 99.
(3) *Matière et mémoire*, pp. 96, 105, 109, 119.
(4) *Ibid.*, p. 264.
(5) Tel est le sens des profondes critiques d'un Georg Simmel ; voy. *Zur Philosophie der Kunst* (Potsdam, 1921), pp. 126 et suiv. Mais cf. *Matière et mémoire*, p. 87 : c'est la mémoire motrice qui serait « conforme à la nature » ; le rêve n'est pas « naturel ». Cf. p. 80.

Il n'y a là aucune tragédie. La tragédie est faite avant tout d'une contradiction nécessaire. Mais la contagion de l'espace n'est pas pour notre durée un mal absolument inévitable. On peut se mettre face à face avec l'esprit, qui est mémoire et durée, et le saisir, en quelque sorte, ἀπρὶξ τοῖν χεροῖν, quand on l'a soustrait à la coalition des forces négatives, l'espace, le langage, les concepts utiles. Dans *Matière et mémoire* c'est tout le contraire. Le langage, par exemple, que l'on nous dénonçait comme le plus dangereux parasite de l'esprit, apparaît maintenant dans sa fonction positive : l'adaptation au réel, le passage à l'acte. Non que la symbolique cérébrale soit désormais investie d'une fonction positive et créatrice. Le cerveau, nous le savons, est la condition nécessaire, mais non suffisante de la perception. Et c'est même pourquoi son rôle est surtout manifeste dans les phénomènes d'absence et de déficit, dans toutes ces négations qu'on appelle, avec des préfixes privatifs, aphasie, alexie, apraxie... Il y a cependant une discipline cérébrale qui s'impose à l'esprit du dedans, en vertu d'une exigence interne de la vie intérieure. Ne nous dit-on pas que le souvenir pur est une limite plutôt qu'un fait courant ? Notre mémoire ne résiste jamais aux tentations de la matière qui l'induit en perception. L'*Essai* ne nous avait dit rien de tel et ce langage est bien nouveau. On opposait auparavant les abstractions spatiales à la durée concrète ; et voici la concrétion devenue le privilège de la perception mixte, c'est-à-dire du souvenir impliqué où se compénètrent *(concrescunt)* la matière et la mémoire. Le souvenir cède à ces invitations renouvelées ; nécessairement instable et fragile, il ne trouve son équilibre que dans l'incarnation. Pratiquement Bergson aboutira donc à des formules qui, du moins en apparence, se prêtent à une interprétation criticiste. Sans doute la perception prise absolument est vraie. Mais cela ne nous avance guère, puisque la perception n'est jamais prise absolument. Sans doute le « phénomène » est à la « chose » comme la partie au tout, non comme l'apparence relative à l'archétype (1) ; mais la fatalité de l'incarnation, l'indiscrétion d'une mémoire toujours en quête de perceptions à morceler n'en altèrent pas moins irrémédiablement l'expérience rétrécie. C'est ce que prouve bien la discussion ingénieuse dont fait l'objet la loi de Johannes Müller (2) : Bergson n'évite l'idéa-

(1) *Matière et mémoire*, p. 257.

(2) *Ibid.*, p. 41. On pourrait adresser les mêmes critiques à Nicolas Losski qui interprète comme Bergson la théorie de l'énergie spécifique des nerfs, et croit justifier ainsi sa distinction réaliste de l'objet et du contenu. Sur toute cette question,

lisme qu'en substituant à l'hypothèse d'une altération subjective celle d'un choix tout aussi fatal, d'un utilitarisme tout aussi déformant.

Il y a plus. De cette déformation la mémoire est la première responsable. La mémoire est devenue la grande gêneuse, elle qui dans l'*Essai* était bien plutôt la victime des prestiges de l'espace ; elle est maintenant la source de tous les mirages, et non pas leur dupe. Et comme la mémoire est l'esprit essentiellement, ou, mieux encore, l'esprit dans l'esprit, il faut croire que l'esprit se gêne lui-même dans l'acte de la connaissance. La personne tout entière obstrue par sa présence la vision de la matière qu'une conscience entièrement ravie à soi contemplerait, pour ainsi dire, dans sa nudité. Mais le tragique est que cette vision est nécessairement l'acte de quelqu'un, la vision d'un moi qui n'a pas attendu la perception présente pour exister et qui anticipe sur elle de tout le poids de ses préjugés. Existe-t-il une intuition de l'objet sans sujet, une intuition qui ne serait l'intuition *de personne* ? et qui par là même serait l'intuition *de toutes choses* ? Ou serait-ce une contradiction dans les termes ? En tout cas la part des choses dans la perception semble bien être d'autant plus petite que celle des personnes est plus grande ; le percevant, avec son passé lourd d'expériences impures, contamine le perçu dans l'acte même par lequel il en prend possession. — Au surplus, qu'est-ce que ce passé qui rend maintenant à la matière les violences que la matière, dans le bergsonisme de l'*Essai*, infligeait à l'esprit ? La « limite » du passé, c'est le souvenir pur. Le souvenir pur est, si l'on ose dire, le superlatif de la mémoire, et par conséquent de l'esprit. Les souvenirs purs, ou rêvés, comme il dit encore, seraient entièrement détachés de l'action présente ; « comme les ombres homériques au pays des Cimmériens ils errent en quête de l'occasion qui leur rendra la chaleur et la vie » (1). Pour tout dire la mémoire pure serait inconsciente (2). La durée de l'*Essai* est parfaitement continue, toujours aussi pleine, aussi présente à la conscience ; c'est même en quoi elle offre une prise aux critiques de Rauh (3), qui dénie à Bergson le droit

cf. Karl POST, *Johannes Müllers philosophische Anschauungen* (Halle, 1905), pp. 54 et suiv. Voir aussi MEYERSON, *Identité et réalité*, pp. 325-326, 402 ; *De l'explication dans les sciences*, pp. 192-193 (t. I) ; p. 360 (t. II).

(1) Léon BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 670.

(2) *Matière et mémoire*, pp. 152 et suiv. Cf. *Évolution créatrice*, pp. 119-122, 155-158 ; *ibid.*, p. 369 : le passé est le mort.

(3) Art. cit., *Revue de métaphysique et de morale*, 1897, p. 659.

de parler de passé ou de futur, sinon en vertu d'une affirmation transcendante au donné proprement dit. Le rêve, par contre, n'est autre chose que le passé épanoui, le passé qui, au lieu de s'engouffrer dans les perceptions, résiste à leur appel, reflue sur soi et se déploie capricieusement loin de l'action. La préformation cesse d'être une propriété implicite et permanente de la durée pour devenir l'opération expresse par laquelle le souvenir rejoint, à tout moment, une matière dont le dualisme l'a séparé. *Matière et mémoire* surmonte ainsi l'immanence de la première durée bergsonienne et substitue au tableau d'une durée tendue sans défaillance entre le passé et l'avenir le tête-à-tête d'un passé révolu et d'un présent matériel qui s'ajustent l'un à l'autre ; en sorte que c'est cet ajustement lui-même, toujours moyen entre les deux pôles, qui recueille le dynamisme transitif de la première durée. Tout se passe désormais (du moins dans les trois premiers chapitres du livre) comme si le passé abandonnait à une certaine intuition active de la matière le bénéfice de sa supériorité sur l'espace. D'ailleurs l'antithèse n'est plus entre l'espace tout entier et la durée tout entière, mais entre le présent et le passé, c'est-à-dire entre deux moments de la durée dont on ne sait plus lequel recueille les prérogatives de l'esprit. Le dualisme a eu pour effet de les priver l'un et l'autre de cette vitalité qui était l'apanage du devenir complet et organique. Il nous reste à vérifier que le bergsonisme n'en est pas resté à cette analyse ; dans le travail par lequel les moments différenciés cherchent à se rejoindre, nous verrons reparaître l'indivision et l'immanence de la durée originelle ; se résorber peu à peu la double transcendance d'un inconscient qui ne survit pas, — d'une nouveauté pure qui ne préexistait pas.

En séparant le présent et le passé Bergson n'a pas purement et simplement dédoublé la durée. La matière est maintenant au niveau du présent : c'est dire qu'elle est devenue, elle aussi, relativement spirituelle ; tandis que l'esprit, dans la perception, s'installe dans l'extériorité même, l'extériorité participe à son tour de l'esprit. Pour la première fois la conscience sort de soi et découvre la parenté lointaine qui l'unit au mouvement, aux changements physiques, à l'étendue concrète. Elle apprend à ne plus confondre l'extension vraie avec les mirages d'un espace homogène, la tension du mouvement réel avec les schèmes quantitatifs qui le mesurent. Ainsi s'éclairent les analyses pénétrantes auxquelles l'*Essai*, entraîné par le problème du temps, avait soumis l'idée de continuité. On pouvait alors ne pas

comprendre que la mobilité fût choisie comme « symbole » (1) d'une durée qui monopolisait encore le privilège de la tension et de la qualité ; on ne nous disait pas qu'il y eût en présence de l'esprit autre chose que l'espace indifférent des géomètres, et d'ailleurs nous ignorions de quel milieu réel cet espace était la réfraction imaginaire. Nous savons maintenant que même dans l'espace la conscience se sent encore chez elle, parmi des choses qui lui rappellent vaguement sa propre durée. Évidemment un Rauh, soucieux de conserver à la loi sa transcendance intellectuelle, reprocherait à Bergson de confondre le changement et la perception du changement, d'identifier l'espace *lui-même* (αὐτό) avec un donné spatial qui, comme donné, ressemble bien entendu à l'esprit. Mais l'intellectualisme ne saurait, quoi qu'il fasse, s'évader des schèmes abstraits qui sous-tendent l'intuition. D'ailleurs pourquoi la continuité réelle, pourquoi le mouvement véritable seraient-ils distincts de l'acte par lequel ils nous sont donnés, si cet acte est immédiat et vraiment pur de toute mémoire ? *La matière est mon présent* — cela veut dire deux choses : 1° Que mon présent, quand il est pur, est l'étendue elle-même, et que je trouve déjà l'extériorité en moi ; mais aussi 2° Que la matière à son tour occupe une place dans le temps. La matière n'est rien d'autre que la qualité à l'état extrêmement dilué, rien d'autre que la durée au dernier degré du relâchement. Quant à l'espace homogène de l'*Essai*, c'est autre chose : il n'existe pas du tout ; c'est un fantôme de l'imagination, né de besoins utilitaires. Il n'y a donc, en présence de cette idole, qu'une même réalité inégalement tendue et concentrée, selon le plan qu'on envisage : le plan de la mémoire spirituelle, qui est la durée la plus dense, et, à l'autre bout, le plan de l'extension sur lequel la durée s'éparpille et tend à rejoindre l'instantanéité. La matière n'est plus une hallucination, et cependant le dualisme est surmonté : surmonté, sans que nous ayons à atténuer la distinction radicale du souvenir pur et de la perception pure.

Comment interpréter ces vues métaphysiques profondes ? Il y a une durée véritable qui se contracte dans la mémoire, et il y a une étendue tout aussi véritable dont l'organe serait la perception pure. La perception moyenne ou utilitaire est située à l'intersection de ces deux infinis qui la débordent l'un et l'autre ; il existe donc au delà de cette zone commune une intuition de l'esprit pur et une intuition

(1) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 84.

de la matière pure. On comprend d'un côté que l'esprit ainsi isolé offre un visage assez nouveau : la mémoire, séparée de la matière qui lui propose habituellement une assiette solide, flotte dans l'inconscient du rêve et essaime une multitude de souvenirs fragiles dont chacun a sa date dans mon histoire. Mais quand Bergson parle maintenant d'intuition, c'est ordinairement de l'autre qu'il s'agit (1). Celle-ci sera, par contraste, impersonnelle, instantanée ; elle consisterait, comme Berkeley l'a bien vu, à éliminer tous les préjugés que la mémoire associe aux perceptions ; elle s'identifierait avec la nature elle-même, comme l'intuition spirituelle avec l'esprit. Le livre du *Rire* (2), dans un chapitre justement célèbre, met bien en lumière la symétrie de ces deux intuitions qui enveloppent l'esprit, pour ainsi dire, dans un cercle de vérité. En quoi réside donc l'erreur ? Bergson incrimine soit l'intrusion des sensations affectives, dans l'espace, soit l'invasion des souvenirs, dans le temps. En réalité l'erreur a une cause et une seule. *La cause de l'erreur est la confusion des plans superposés de l'esprit.* La vie spirituelle, nous l'avons vu, est organisée en épaisseur ou polyphoniquement selon des couches superposées qui s'étagent entre la rêverie pure et l'action jouée. Chacun de ces plans est vrai pour soi, pourvu qu'on s'y tienne. La vérité, dit Brunschvicg (3), veut être jugée par ses pairs, et les évidences restent essentiellement disjointes et sporadiques. L'*immédiat* se réfugiera donc dans deux directions, vers les deux plans extrêmes où l'ambiguïté est le plus complètement vaincue, parce qu'ici la conscience est tout esprit, et là toute matière ; partout ailleurs la conscience reste plus ou moins amphibie, plus ou moins incapable de coïncider avec le rythme propre au niveau qu'elle adopte. On a interprété de bien des façons l' « immédiat » bergsonien (4). Il nous sera peut-être permis de dire que *l'immédiat est avant tout le pur.* Est immédiate toute pensée qui, pour se mouvoir dans un plan donné, n'emprunte rien aux autres plans ; immédiate la pensée qui pense l'esprit seulement avec l'esprit, la matière seulement avec la matière. La pensée immédiate est par là même directe puisque entre son objet et elle nous n'intercalons aucun moyen terme puisé à des

(1) *Matière et mémoire,* p. 59 entre autres. Cf. *Évolution créatrice,* pp. 217 et 387-389. Cf. p. 296.

(2) *Le rire,* chap. III. Cf. l'Introduction à la métaphysique, in *La pensée et le mouvant.*

(3) *L'expérience humaine et la causalité physique.*

(4) Cf. Éd. Le Roy, *L'exigence idéaliste et le problème de l'intuition.*

échelons différents. L'immédiat a donc un sens relatif : il est partout où la pensée cesse d'être trouble et ambiguë, partout où elle s'assimile entièrement à l'objet contemplé. En sorte que, comme les mystiques l'ont de tous temps pressenti, on ne connaît véritablement que ce que l'on est. « Οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος, οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη (1). » C'est ainsi que l'extension reconquiert dans *Matière et mémoire* (2) cette immédiateté que l'*Essai* réservait aux données d'une conscience attentive à son propre écoulement. L'immédiat nous extrait de cette « zone mitoyenne » dont parle *Le rire* et où nous relègue l'ambiguïté médiocre de nos perceptions.

Car en fait la conscience est presque toujours mixte ; c'est, dirait Descartes, ce qui l'empêche de connaître spontanément les « natures simples ». « De là vient que presque tous les philosophes confondent les idées des choses, et parlent des choses corporelles spirituellement et des spirituelles corporellement (3). » C'est cette duplicité constitutionnelle, ajoute Pascal, qui engendre et l'anthropomorphisme de la physique et le matérialisme des psychologues. Celui qui est psychologue en physique brouille les évidences, tout comme celui qui, à la représentation de Polyeucte, demande : qu'est-ce que cela prouve ? mélange tragédie et géométrie (4). On peut expliquer par cette interversion toutes les idoles dont s'encombre la pseudophilosophie. L'associationnisme, par exemple, est la doctrine qui brouille entre eux tous les plans de conscience. Bergson énumère lui-même, dans l'*Essai*, divers concepts qui naissent d'une contamination mutuelle, ou, comme il dit, d'une endosmose (5) de l'espace et de l'esprit : tels sont justement les concepts de simultanéité, de vitesse. Telle serait encore, suivant l'*Évolution créatrice*, l'idée « équivoque » de *genre*, dans laquelle les biologistes ont confondu l'ordre vital et l'ordre géométrique en réduisant soit les genres aux lois, soit les lois aux genres. Tel enfin le mécanicisme en biologie, dont le tort est d'appliquer au vivant les procédés de l'intelligence. Et pourtant l'intelligence serait

(1) PLOTIN, *Ennéades*, I, 6, 9.

(2) Pp. 244, 274. Cf. *Durée et simultanéité*, p. 45.

(3) PASCAL, Pensées (*Œuvres*, éd. Brunschvicg, t. XII, p. 90), tout le fragment 72 ; *Évolution créatrice*, p. 389, sur les « distinctions » nécessaires.

(4) Cf. ARISTOTE, *Eth. Nic.*, I, 3 : le rhéteur n'a pas à démontrer, ni le géomètre à persuader !

(5) *Essai*, p. 85. Cf. *Matière et mémoire*, p. 185, sur l'art de distinguer les plans de conscience en littérature ; *Évolution créatrice*, pp. 247, 296, IV.

chez elle dans le domaine de la pratique, comme la spéculation dans le domaine du rêve. Si, inversement, Bergson ne se lasse pas de condamner l'hypothèse d'une perception spéculative, c'est qu'elle confond le plan de l'action et le plan des idées. Non que la théorie spéculative soit déplacée sur le plan de la mémoire et de la pure contemplation ; mais il ne faut pas que l'oisiveté de la mémoire déteigne sur l'action et lui communique son désintéressement. En sorte que le réalisme véritable serait absolument « objectif » dans les choses de la matière et absolument « subjectif » dans les choses de l'âme, oscillant entre une intuition du sujet sans objet et une intuition de l'objet sans sujet ; ici et là, d'ailleurs, la conscience échapperait à la malédiction du dédoublement réflexif : soit qu'elle se retire à la périphérie, soit qu'elle se recueille toute au centre, elle trouve en elle-même les deux pôles de la réalité ; elle est devenue entièrement son propre objet. Mais surtout la confusion des plans expliquerait l'existence du *comique*. A cette découverte se ramène peut-être l'admirable philosophie bergsonienne du rire. Le comique est tout simplement la conscience que nous prenons d'une confusion maladroite entre le plan du rêve et le plan de la gesticulation motrice. Les rêveurs ne seraient pas risibles dans un monde rêvé. Les automates ne seraient pas risibles dans un univers entièrement mécanique. Ce qui est ridicule, c'est un rêveur perdu dans notre monde matériel où les hommes vivent et agissent dans le présent ; ce qui est comique, c'est un automate égaré parmi des créatures spirituelles qui ont une personnalité originale, une souplesse infinie d'adaptation et des réactions toujours imprévues. Le rire s'attache donc toujours à la *relation* de deux plans que nous sentons brouillés ; mais chaque plan pris à part ne peut être que sérieux, comme il ne peut être que vrai. Les philosophes occupés à la contemplation des astres ne feraient pas rire leur prochain s'il n'y avait ici-bas des puits qui les guettent, et mille autres embûches que les esclaves thraces disposent malicieusement sous leurs pas. Mais nous savons bien qu'*au fond* ces rêveurs sont touchants et sublimes — au fond, c'est-à-dire : quand on a compris qu'il y a là deux plans opposés et que seule la misère de la vie nous oblige à les ajuster. Ce sont en réalité, comme dit le *Théétète*, les vrais maîtres du chœur, οἱ κορυφαῖοι, les hommes libres par excellence. Les rêveurs sont ainsi jetés parmi nous comme de grands distraits, comme des somnambules de la vie, messagers d'un monde glorieux dont nous pressentons la splendeur, et qui serait pur et immaculé comme le feu

de l'esprit. Là-bas ils sont à leur aise ; parmi les hommes ils trahissent la gaucherie du génie inadapté à un monde trop étroit et à des consciences serviles (σμικρὸς καὶ δριμὺς καὶ δικανικός...) : et c'est cela que nous trouvons drôle. Bergson ne rattache-t-il pas lui-même le comique à l'idée de distraction ? La comédie a pour matière cette confusion des niveaux, qui engendre dans la vie toute sorte d'échecs divertissants et hilarants ; mais elle est bien aussi un art puisqu'elle vient d'une nostalgie de la pureté et que tout art cherche à dissocier l'immédiat des banalités qui l'emprisonnent. Don Quichotte est héroïque et absurde ; mais nous savons bien que de Don Quichotte et des rieurs ce sont les rieurs qui ont tort.

Mais comment est-il possible que de ces confusions la mémoire soit à présent tenue pour responsable ? C'est que la mémoire a un double aspect et se dément pour ainsi dire elle-même. Bergson prend rarement (1) conscience de cette duplicité, qui est pourtant essentielle dans sa philosophie. Il y a ici une sorte d'ironie douloureuse à laquelle on ne prête pas ordinairement assez d'attention : c'est que les symbolismes variés auxquels l'*Essai* impute si éloquemment le durcissement sénile de notre vie résultent eux-mêmes de cette propriété qu'a toute conscience vivante de durer et de perpétuer son passé à travers son présent ; les formulaires et schématismes de l'intellect procèdent eux-mêmes de cette durée, qu'ils meurtrissent. Là est le véritable « malheur de la conscience » dont nous parle, à propos de Hegel, le beau livre de Jean Wahl. Le malheur de la conscience n'est pas le dédoublement. Il est plutôt dans cette malédiction si réelle et si tragique qui veut que la vie porte en soi un germe de mort et périsse justement par où elle affirme sa vitalité. Disons pour notre part que la mémoire peut être considérée soit au participe présent, soit au participe passé : soit comme « donnante », soit comme « donnée ». La mémoire donnante fait de notre vie comme un tissu d'impalpables traditions que chaque moment de la durée délègue au moment suivant, en sorte que jamais mon présent n'a besoin d'être expliqué — comme dirait Leibniz — à l'aide de dénominations extrinsèques. Mais la mémoire n'est pas seulement la continuation du présent ; elle est aussi, et par là même, la survivance du passé — d'un passé

(1) Les textes les plus nets à cet égard sont : *Matière et mémoire*, pp. 235 et 254 ; Georg Simmel attache une grande importance à cette contradiction tragique de la vie spirituelle. Mais il est entendu que l'habitude motrice n'est pas la vraie mémoire bergsonienne ; ainsi elle ne prouve rien.

qui, dépôt et produit du devenir, se rend capable d'échapper au devenir. Car c'est une loi de toute vie que les progénitures de l'esprit se retournent contre l'esprit qui les enfante (1), que l'œuvre mente au génie. Cette ingratitude et ce reniement, renouvelant la mésaventure de l'apprenti sorcier, ne favorisent-ils pas l'illusion de rétroactivité ? La mémoire « constituée » (2) est un principe de « prévention » : aussi les grands rationalistes du XVII^e siècle l'ont-ils boudée avec entêtement. La même fonction qui totalise passé et présent dans une expérience individuelle constamment renouvelée, permet au prétérit, quand elle va jusqu'au bout d'elle-même, de se détacher du devenir comme un fruit mûr et d'échapper à la succession dévorante des perceptions. La prétérition, mère du souvenir pur, est donc piégée du dedans. Quand le souvenir redescendra dans la durée, il fera l'effet d'un revenant, comme le montrent ces phénomènes de reconnaissance que Bergson a si profondément étudiés et où un passé très ancien envahit soudain le présent. Mais en général cette mémoire-là coagule définitivement en signes et symboles économiques qui créent entre le moi et le soi un écran impénétrable (3) ; tel est le rôle de la pensée que Leibniz appelle « suppositive ». La mémoire devient alors la fonction « historique », l'organe de l'érudition et de la compilation qui fait de l'esprit, comme dit Malebranche, un garde-meuble, ou, comme dit La Bruyère (4), « le recueil, registre ou magasin de toutes les productions des autres génies » : elle est, en un mot, la revanche de ceux

(1) L'*Évolution créatrice* nous offrira de nombreux exemples de ce parricide spirituel (en particulier pp. 113 et 138-139, 259, 293). C'est de la mémoire « donnée » qu'il est question dans l'*Évolution créatrice*, p. 369. Cf. PROUST, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, I, p. 185.

(2) Les deux mémoires bergsoniennes (habitude motrice et mémoire pure) n'ont-elles pas d'ailleurs pour origine commune une même propriété de la vie (Höffding l'appelle *loi d'exercice*, Semon *mnémé*) que le monisme final de *Matière et mémoire* expliquerait rétroactivement par l'idée d'un relâchement progressif de la tension spirituelle ? La mémoire constituée est encore bien plus proche de la mémoire constituante que l'habitude !

(3) Cf. RIBOT, *L'évolution des idées générales*. — La duplicité de la mémoire est bien reconnaissable, par exemple, dans le phénomène de la *lecture*. Un épistémologue comme MACH (*Die ökonomische Natur der physikalischen Forschung*, p. 214), envisage la « lecture » surtout au participe passé, dans les symboles squelettiques sur lesquels se dépose le travail d'interprétation. BERGSON au contraire (*Matière et mémoire*, p. 106 ; *Énergie spirituelle*, pp. 97-98, 170-171) l'envisage plutôt au « participe présent », dans ce travail lui-même. Sur cette question, consulter : DELACROIX, *Le langage et la pensée*, pp. 330-337. Et NIETZSCHE, *Par delà le bien et le mal*, aph. 192.

(4) *Les caractères, ou les mœurs de ce siècle*, I : *Des ouvrages de l'esprit*. Cf. DESCARTES, *Épître à Vœt*.

qui apprennent sur ceux qui comprennent, la revanche du pédant, du technicien et de tous ceux que Molière, Boileau, Descartes et Montaigne ont raillés, sur l'honnête homme qui pense personnellement.

Voici ce que l'*Essai* ne nous disait pas et que la théorie du rêve dans *Matière et mémoire* nous aide maintenant à comprendre : les signaux et concepts génériques dont nous incriminons si légitimement les effets meurtriers ont la même origine spirituelle que notre moi ! Ironie très amère et contradiction dérisoire ! la vie travaille à sa propre perte dans l'acte même par lequel elle s'affirme : mais ne savons-nous pas que ces paradoxes lui sont coutumiers ? La mémoire, fille de la durée, réagit contre la durée. Janet remarque fort justement qu'elle sert à neutraliser les absences, comme le mouvement à neutraliser la distance (1). Elle est principe de loisir, et par là même elle fortifie notre emprise sur les choses. Décollant nos concepts du devenir qui nous entraîne, elle transpose le monde en abstractions intemporelles sur lesquelles peuvent mordre nos prévisions et nos entreprises. Mais cette « prévision », qui n'est qu'une prévention savante, n'insulte-t-elle pas à la fraîcheur de l'intuition véritable ? La liberté de l'*Essai* était la manière d'être d'une personne capable de s'approfondir suffisamment pour retrouver tout son passé dans un de ses moments. Et voici qu'à partir de *Matière et mémoire* apparaît une autre liberté, dont le cerveau est l'organe, et qui est moins pureté au dedans que maîtrise au dehors. Celle-là, loin de rechercher l'immanence dans le travail d'un esprit toujours présent à soi, fixe brutalement l'avenir des choses dans des concepts stationnaires : elle aurait trop peur, en se livrant à la succession pure, d'être surprise par les nouveautés. Comme si, par une ironie cruelle du destin, la puissance de l'action n'allait pas sans la faiblesse de la vision ! Contre cette mémoire parasite le seul antidote, semble-t-il, serait l'oubli — un oubli raisonnable et quasi concerté : l'oubli ne rajeunit-il pas momentanément notre esprit en nous restituant la virginité des perceptions ? C'est là justement ce que Bergson appelle le bon sens (2).

(1) *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps*. P. Janet montre comment la mémoire sort peu à peu de l' « action différée » ou, comme dit Sherrington, des réflexes lointains : la phase d' « érection » et la phase de « consommation » s'éloignent de plus en plus, séparées par une continuation d'effort qui nous permet peu à peu de prévoir et d'attendre. Cf. *Évolution créatrice*, pp. 120, 136-137, 194, 198.

(2) *Matière et mémoire*, p. 167 ; *Énergie spirituelle*, p. 103 ; *Le rire*, pp. 140-141, 149 ; *Évolution créatrice*, pp. 175, 232 ; *Deux sources de la morale et de la religion*, pp. 109, 241, 259.

Le « bon sens » ne serait qu'un oubli réglementé et durable. Le bon sens, ajouterons-nous, est surtout l'art de liquider son passé. Pour avoir un présent joyeux il faut bien surmonter son passé, bien circonscrire les choses révolues, afin que la vie n'en soit pas encombrée. La mort n'est pas en avant ; elle est plutôt en arrière, dans toutes les superstitions intellectuelles qui nous empêchent de voir et d'entendre. Quiconque a bien refoulé son passé, dit Schelling, aura devant soi un futur clair et léger. Car le futur ainsi abrité des vieilleries s'épanouit spontanément en actions réjouissantes. L'oubli rajeunirait non seulement l'action, mais aussi la sensibilité. Ceux qui savent oublier retrouvent cette vision artistique et naïve des choses que le foisonnement des préjugés utilitaires nous a fait perdre. Ils regardent le monde comme s'ils le voyaient pour la première fois. Ils y découvrent des trésors de grâce et d'émotion qui nous demeurent à jamais insoupçonnés parce que nous vivons sur des souvenirs et sur de lourdes conventions qui anesthésient, en quelque sorte, notre sensibilité. C'est pourquoi une grande puissance d'admiration et d'étonnement caractérise l'artiste, comme le pouvoir de s'indigner prouve le sens moral. La science naît de l'étonnement, parce que sa tâche est de le supprimer. Mais l'art ne naît pas de l'étonnement : il est l'étonnement lui-même, implicite et perpétuel. Le pouvoir d'admirer beaucoup est un don précieux et rare entre tous ; à sa spontanéité, à sa fraîcheur on mesure la sincérité de l'émotion et les ressources de l'esprit. C'est peut-être ce que les mystiques veulent dire quand ils prêchent la docte ignorance. La docte ignorance ne serait qu'une naïveté profonde de l'esprit et des sens, un tête-à-tête avec l'immédiat. Voilà ce que nous demande le bergsonisme. Nulle doctrine n'a jamais montré plus fortement et plus lumineusement à quel point cette simplicité savante, qui nous sépare de nos chères et vieilles superstitions, nous rapproche en réalité du centre de l'esprit. Ceux qui se souviennent trop ignoreront toujours l'innocence de la vie ; mais ceux qui savent renoncer à leur mémoire se retrouveront eux-mêmes, et en eux-mêmes la réalité.

Et voici la dernière question que soulève la théorie de l'âme et du corps chez Bergson. Cette rupture cruelle avec la mémoire, ce sacrifice déchirant sont-ils dans tous les cas indispensables ? L'*Essai* pourtant nous enseigne que la conscience la plus riche est celle qui, grosse de tout son passé, se remplit en quelque sorte d'elle-même, loin de renoncer à la moindre partie de son capital

spirituel. La difficulté s'évanouira si l'on songe à cette *confusion des niveaux* dans laquelle nous dénoncions la cause unique des obscurités et des mensonges de l'expérience. La mémoire n'est une gêneuse et une intruse que lorsqu'elle descend sur un autre plan de conscience, lorsqu'elle se mêle, par exemple, de faire la loi à la sensibilité plastique. De cette indiscrétion naît le préjugé fondamental du sens commun que Bergson appelle l'illusion du morcelage (1). Le morcelage est possible parce qu'il y a des mémoires intéressées et partiales qui agglutinent les intuitions en schémas stationnaires. Mais la mémoire ici ne nous égare qu'en découpant l'univers selon un plan anthropomorphique dont la règle lui est fournie par nos besoins subjectifs et non par la nature objective des choses. Elle déforme l'univers matériel en appliquant à la continuité indivisée de l'extension des symboles abréviatifs nés de l'utilité humaine et de la pratique humaine. En d'autres termes la mémoire devient opaque et trompeuse dès qu'elle confond les plans, dès qu'elle prétend se substituer à l'intuition désintéressée de la matière. Les signes dégénérés de la pensée suppositive naissent de cette usurpation : ce sont des concepts ambigus, comme inversement sont ambigus les concepts nés d'une contamination de l'esprit par l'espace — vitesse, simultanéité ; les premiers ont pour origine les exigences de l'action, de la liberté banausique et de l'industrie ; les autres viennent des schèmes visuels et immobiles qui influencent notre intelligence. La mémoire serait toujours spirituelle si elle ne sortait pas du rêve pur qui en exprime le pittoresque. Sera-t-elle donc condamnée à tourner éternellement en rond parmi les ombres du souvenir ? Bergson est trop peu dogmatique pour oser le prétendre. Dans un monde d'esprits glorieux et angéliques, le rêve deviendrait la réalité elle-même. Tel n'est pas le monde de *Matière et mémoire* et du *Rire*. Non qu'une intuition pour ainsi dire eschatologique ne nous permette d'entrevoir par éclairs la splendeur des purs esprits : l'art, de son côté, a bien pour mission d'éterniser pour nos yeux le spectacle des formes pures ! Mais ce sont là pour notre esprit amphibie des évasions exceptionnelles. Selon *Le rire*, la beauté et l'élégance de la vie s'expriment tout entières dans le mouvement attentif par lequel la mémoire

(1) Sur le morcelage, cf. les articles d'Éd. LE ROY dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1899. Du même auteur, Le problème du morcelage, dans le recueil *Continu et Discontinu* (*Cahiers de la Nouvelle Journée*, Paris, 1929). Μεριζόμεθα περὶ τὸ ὄν, dit Damascius (éd. Ruelle, I, pp. 4, 18).

épouse toutes les sinuosités de l'expérience ; c'est bien là pour le souvenir une façon de sortir de soi et de rejoindre au dehors la matérialité des perceptions ; et l'on ne nous dit pas que cette incursion appauvrisse et dévaste le monde des formes étendues. Car il existe un moyen pour notre mémoire de s'évader du rêve et de s'adapter à la réalité sans lui faire violence : c'est de la *comprendre*. Le mouvement intellectif est le seul mouvement qui permette au souvenir de descendre d'un plan à l'autre sans en confondre les rythmes. L'intellection n'est donc pas seulement le mouvement qui nous transporte du souvenir au perçu ; elle n'aurait pas besoin, pour un si pauvre résultat, d'exiger un effort si intense : tout le monde est capable de ces totalisations médiocres qui abolissent la variété réjouissante de la nature et enrégimentent l'univers dans des concepts mornes ; il n'y a qu'à se laisser aller à la déclivité de la mémoire naturellement avide de matière, naturellement orientée vers les confusions paresseuses et les analogies faciles : c'est le principe d'économie qui préside à ces applications mécaniques... L'intellection est la puissance de descendre d'un plan à un autre *en restant à chaque instant accordé au ton du plan où on se trouve*. L'intellection est donc *perpétuellement de plain-pied avec les choses*, à quelque niveau qu'elles appartiennent. La mémoire prévenue est toujours en avance ou en retard, et c'est pourquoi elle brouille les plans de conscience : ou bien en avance, et alors, obéissant à son inclination naturelle, elle impose à la nature l'uniforme sordide de ses préjugés sans prendre le temps d'observer la diversité capricieuse des choses ; ou bien en retard parce que, découragée à la vue de toutes ces originalités surgissantes, elle préférera demeurer prisonnière de son rêve. Impuissance ou impatience — jamais elle ne bat la même mesure que les choses réelles. L'effort intellectuel, au contraire, rapprocherait sans confondre. Les hommes « intelligents » sont justement ceux qui, avec un sang-froid inébranlable, « accommodent » spécialement pour chaque situation nouvelle et règlent leur perspective sur les choses, loin de plier les choses à leur perspective ; ils sont toujours de plain-pied avec le réel ; ils savent faire sur chaque cas distinct un effort distinct de réadaptation ; « ils parleront de ce qu'on parlait quand ils sont entrés » (1) ; ils sont sans raideur et sans fanatisme — car l'intolérance n'est le plus souvent que l'appel des généralisations parcimonieuses ; ils se placent

(1) PASCAL, *Pensées*, fr. 34.

volontiers au point de vue d'autrui, possédant par nature le don de penser à part les choses qui existent réellement à part (1), et les autres hommes leur savent gré de comprendre ainsi tant de choses. Ils ont un talent spécial pour l'abstraction, pour l'abstraction *abstrayante* et non plus *abstraite* (2) ; c'est pourquoi on s'accorde à louer leur « impartialité ». L'*impartialité* n'est que la forme sentimentale et vécue de l'abstraction ; c'est, si l'on veut, l'abstraction intégrale, l'abstraction permanente, fixée en habitude et en style de vie. L'impartialité est, littéralement, la qualité de celui qui ne *participe* pas, qui n'a pas de part à quelque chose ; elle implique à l'égard des associations superficielles un certain détachement, par rapport aux « participations » passionnées une certaine retenue qui sont justement ce qu'on appelle l'Esprit critique, l'esprit de discernement et d'intellection.

L'intellection serait donc perpétuellement contemporaine de ses objets : percevante avec le perçu, rêveuse avec les fantômes du rêve, toujours également lucide, également attentive au donné ; assez respectueuse des nouveautés pour résister aux appels d'une mémoire partiale, assez spirituelle cependant pour écouter les invitations d'une mémoire vraiment sympathique au réel. Telle serait la route que la mémoire doit emprunter si elle veut rejoindre le donné sans en chasser par ses symboles la fantaisie et l'imprévu. Le bergsonisme nous enseigne d'abord que l'esprit va spontanément au-devant des choses parce que toute lumière vient de l'esprit. Mais l'esprit généreux ne reste pas confiné dans une mémoire blasée ; il n'impose pas à l'admirable variété de la nature un solfège sommaire qu'elle repousse. Il voudrait, sortant de lui-même, rencontrer autre chose que sa propre image, car il a besoin de réalités nourrissantes et vraiment positives. L'effort intellectuel signifie que nous avons gardé un moyen de conquérir le donné en expérimentant l'originalité des choses et la résistance des problèmes, en conservant intacte cette sensibilité à l'imprévu qui fait tout le prix du savoir. Car une science profonde ne va pas sans une grande innocence.

(1) Lucien Lévy-Bruhl a définitivement montré (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, pp. 446-447), que le progrès de la réflexion humaine consiste justement dans une aptitude croissante à maintenir séparées des séries séparables, à dissoudre ces « symbioses mystiques » qui caractérisent la mentalité du primitif.

(2) C'est de l'abstraction « abstrayante » qu'il serait question dans l'*Essai*, pp. 69 et 93 ; de l'abstraction « abstraite », p. 74.

Chapitre IV

LA VIE

Par-dessus *Matière et mémoire* l'*Évolution créatrice* semble élire pour point de départ les conclusions de l'*Essai*. La conscience, découvrant hors de soi l'unité de la vie, ne parvient plus à surmonter entièrement le dualisme, dont l'expérience de la tension et du mouvement avait presque éludé les effets. De plus l'esprit tel qu'il nous est maintenant offert en spectacle est l'esprit conquérant, l'évolution tendue vers l'avenir ; le passé et le présent-futur, séparés par l'analyse polarisante de *Matière et mémoire*, se retrouvent donc dans leur immanence originelle, mais agrandis à l'échelle de la vie cosmique. Il n'est plus question de découvrir dans l'oisiveté du rêve l'excellence même de l'esprit ; le rêve manifeste au contraire notre chute dans l'espace (1) ! Où donc cette vie-là trouverait-elle le loisir de s'éparpiller en souvenirs désœuvrés, elle qui s'absorbe tout entière dans les créations impérieuses de son génie ? L'exigence même de création va mettre la vie en présence d'une matière impossible cette fois à éluder. Avant d'étudier les rapports de la *matière* et de la vie nous devons montrer : 1° Que la *finalité* biologique renouvelle dans les organismes vivants tous les paradoxes de la durée, tels que l'analyse de la liberté ou de l'effort intellectuel nous les faisait apparaître ; 2° Comment l'antithèse de l'*instinct* et de l'intelligence prolonge, en l'éclairant, l'antithèse de la mémoire et de la perception, de la durée et de l'espace.

I. — Finalité. — La légalisation des actes semble soustraire notre volonté au déterminisme en lui faisant viser une fin qui, nous l'avons vu, est en réalité préformée dans l'action libre elle-même. Les théories relatives à la vie portent la marque de cette illusion. La vie biologique, la vie des êtres organisés élève, en effet, les mêmes prétentions et les mêmes exigences que la vie des actes ou des intuitions

(1) *Évolution créatrice*, p. 220. Cf. p. 218 et le début du chap. Ier.

pénétrantes. Avant que la dialectique bergsonienne ne nous livre enfin son secret, il nous reste à montrer que ce qui vaut pour la durée intérieurement vécue vaut également pour la durée déployée en tissus et en organes. Comme la critique de l'*Essai* renvoyait dos à dos les deux unilatéralités adverses du déterminisme et de l'indéterminisme, ainsi l'*Évolution créatrice* s'élève au-dessus du conflit traditionnel du mécanisme et du finalisme. Le bergsonisme, telle la liberté elle-même, récuse les bifurcations manichéennes et les options tranchantes, et se dérobe aux ultimatums qui le sommeraient de choisir entre les dogmatismes extrêmes. Mais c'est ici dans la dénonciation du finalisme, ce défenseur insincère de la vie, comme naguère dans la réfutation de l'indifférentisme, ce champion compromettant de la liberté, qui se concentre toute l'originalité de Bergson.

Le vice commun au finalisme radical et au mécanisme consiste à envisager uniquement ce que nous appelions les « participes passés » de la vie, et jamais son « participe présent ». L'illusion de l'*acte accompli* a ici pour pendant l'illusion de l'*évolué* (1). Le finalisme, en particulier, assujettissant la vie à l'exécution d'un programme transcendant (sous quelque forme, d'ailleurs, qu'il conçoive ce programme), est comme l'indéterminisme victime du mythe de la « causalité-attraction » (2) ; il épuise par avance l'imprévisible mouvement de la vie dans un futur fictif qui n'est « à venir » que sur le papier, et qui, mentalement, est déjà passé. Si vraiment la vie réalisait un plan préétabli, son originalité créatrice ne serait qu'un fantôme : eu égard à la destinée des choses spirituelles, attraction et impulsion, mécaniquement inverses, sont tout à fait équivalentes. Mais justement la finalité ainsi comprise — comme la logique de nos actions — n'est vraie qu' « au futur antérieur », c'est-à-dire *après le fait* (3) ; l'évolution vitale est ainsi faite qu'à chaque instant elle a dessiné une courbe harmonieuse et orientée, et qu'*au moment où* elle est en train de dessiner, on ne peut préjuger de rien. La finalité apparaît ainsi comme un perpétuel effet de rétroaction (4) en vertu duquel

(1) *Évolution créatrice*, p. VI, 40, 42, 49, 50, 57.

(2) Comparer *Essai*, p. 121, et *Évolution créatrice*, p. 43.

(3) Cf. *Essai*, pp. 140-151. Sur l'expression « après coup », *Évolution créatrice*, pp. 29, 30, 56 et 243 ; et sur l'expression corrélative « au fur et à mesure » ; *ibid.*, pp. 10, 56, 112, 113, 137, 157, 270, 368, 382. Cf. *Matière et mémoire*, p. 164 ; *Essai*, p. 152 ; *Énergie spirituelle*, p. 145.

(4) Le possible et le réel, in *La pensée et le mouvant*, p. 110. Cf. *Évolution créatrice*, pp. 56, 57, 258.

l'imagination, s'installant dans le *devant-être* se retourne vers le *se-faisant*, qui devient ainsi du *tout-fait*, et en formule la nature téléologique. L'évolution fictive des finalistes, comme la volition fictive des indéterministes, correspond donc à la fausse perspective du fait accompli ; elle semble indiquer une direction et constate au fond un trajet ; elle est tout entière postérieure au fait. Spinoza avait déjà dénoncé l'interversion chronologique commise par les finalistes ; dans le fameux appendice à la Première Partie de l'*Éthique* il nous montre les hommes cherchant la finalité des choses accomplies — *rerum peractarum* ; et il ajoute : *Nam id quod revera causa est, ut effectum considerat, et contra. Deinde id quod natura prius est facit posterius.* Le finalisme — ce *figmentum* humain entre tous — dévalorise les causes au point d'en faire des *moyens.* Mais en posant les « moyens » il a furtivement posé la fin, de même qu'en classant les arguments l'avocat a furtivement préjugé de sa propre conclusion : ou bien il faut extraire du néant la finalité de la vie, et invoquer un miracle permanent ; les moyens, en effet, comme les motifs de la décision justifiée et les signes d'où part l'intellection reconstituée, sont des carrefours logiques, des totalités, des intentions où l'on discerne déjà le but : cette intentionnalité est leur raison d'être.

A la finalité biologique s'applique donc ce que nous avons dit de la pensée pénétrante : qu'elle est moyenne entre le passé de l'impulsion et le futur de l'attraction (1). C'est pourquoi Bergson paraît s'exprimer tour à tour en termes de causalité et de finalité ; tantôt il parle le langage déterministe d'Eimer (2) ; tantôt il formule cette hypothèse téléologique que le système nerveux est la fin de l'organisation (3). Ainsi s'expliquent certaines expressions équivoques de l'*Évolution créatrice* (4) : « ... l'harmonie se trouverait plutôt en arrière qu'en avant. Elle tient à une identité d'impulsion, et non pas à une aspiration commune » ; « l'unité vient d'une *vis a tergo* : elle est donnée au début comme une impulsion, elle n'est pas posée au bout comme un attrait ». Concession tout apparente au point de vue de la causalité-impulsion. La causalité furtive des finalistes, tout comme la causalité déclarée des mécanistes, déprécie à l'avance la signification du développement. Ce qui différencie l'impulsion de

(1) Cf. *Énergie spirituelle,* p. 190.
(2) *Évolution créatrice,* p. 94.
(3) *Ibid.,* p. 135.
(4) *Ibid.,* pp. 55 et 113. Cf. p. 59.

la cause et l'impulsion de l' « élan », c'est que, dans le premier cas, le principe moteur reste distinct du mouvement qu'il imprime, tandis que, dans le second, la force productive coïncide avec l'acte même de la production. Les causes mécaniques, bien que transcendantes à leurs effets, impliquent virtuellement ces effets : c'est ainsi que le choc enveloppe à l'avance, en vitesse et en direction, tous les caractères du mouvement qu'il provoque ; c'est ainsi que, dans la thèse du plaidoyer, préexiste en droit et analytiquement l'action toute fictive qui la justifiera. Mais entre une cause organique et la croissance dont elle est la source ou le germe, il n'y a pas plus de séparation locale qu'entre l'intention d'agir et la volonté agissante ; la volonté elle-même, à condition d'être sérieuse et sincère et passionnée, est déjà action naissante et militante ; cette immédiateté ne définit-elle pas le courage ? Aucune distance ne s'intercale non plus entre l'inspiration du génie et le travail créateur : l'incarnation initiale du schème, dans l'improvisation, exclut tout moyen terme. Seule l'image de l'explosion (1) exprime passablement cette production immanente du vital, car ici l'extériorité du choc par rapport à la chose choquée n'est plus perceptible : la force centrale paraît être la gerbe jaillissante elle-même, projetée en mille éclats divergents. L' « élan vital » ainsi conçu n'est, pas plus que le « schéma dynamique », un personnage métaphysique. L'élan vital n'est rien : tandis que le Wille de Schopenhauer est un véritable principe d'explication universelle, l'Élan — le mot l'indique déjà — désigne seulement une certaine allure de l'évolution, toujours harmonieuse, jamais prédestinée. L'élancement vital est donc juste assez déterminé pour ne pas progresser au hasard, sans cause et sans direction ; son futur innove néanmoins à chaque pas sur son présent, loin d'en résulter mécaniquement. Par un paradoxe singulier auquel la méditation de la durée nous a déjà habitués, la finalité de la vie unit en soi deux propriétés contradictoires : *après le fait* l'évolution apparaît à tout instant comme orientée vers un but ; *avant le fait* notre intelligence n'est jamais capable d'anticiper sur l'événement à venir. C'est ce que Bergson exprime quand il parle d'une finalité rétrospective. On pourrait dire en ce sens que l'acte libre, comme l'évolution créatrice, n'admet le déterminisme que rétroactivement. Qu'est-ce d'ailleurs que cette « unité » originelle qui semble dicter son programme à

(1) *Évolution créatrice*, p. 100.

l'évolution ? Une « impulsion », une « vis a tergo », une « harmonie », un schéma, c'est-à-dire quelque chose de dynamique et de moteur qui laisse le champ libre à tous les caprices de l'invention, loin de leur imposer le développement d'un formulaire analytique. Ce n'est donc pas une harmonie préétablie, et l'immanence synthétique de Bergson cesse ici de ressembler à l'implication des prédicats dans un sujet. Le Roy éclairait le dynamisme de la pensée par la notion de « limite » telle que les mathématiciens l'utilisent à propos des nombres irrationnels ; le » but » de l'évolution serait bien une limite en ce sens. Il définit simplement son allure générale de cheminement, la convergence interne de ses approximations tâtonnantes.

La continuation de la vie est donc toujours moyenne entre *Unde* et *Quo*, ou, pour parler avec Schopenhauer, toujours sur le chemin du *Warum* au *Wozu*. Si nous employons ici les formules de Schopenhauer, ce n'est pas que Bergson lui doive historiquement quoi que ce soit ; c'est parce qu'un même thème organiciste et vitaliste est présent chez l'un et chez l'autre (1). Schopenhauer emploie pour critiquer l'argument physico-théologique presque le même langage que Bergson dans sa réfutation de la vieille téléologie anthropocentrique. La finalité n'est pas, comme dirait Leibniz, une action transitive, l'action d'une intelligence transcendante sur les êtres : l'intelligence n'est pas avant la vie, elle est après ; aucun art discursif ne préexiste, extrinsèquement, à la ruche, aux termites ou aux sociétés de castors ; Bergson eût dit, pour sa part, que la délibération est une reconstruction idéologique faite après coup. La finalité véritable est *immanente* et a pour source le « Vouloir ». Le Vouloir seul est premier. Avant le Vouloir, il y a encore le Vouloir, et toujours le Vouloir. Le Vouloir rayonne en tissus, en cerveau et en intellect, loin de naître tout à coup pour exécuter les plans de l'intellect et pour satisfaire aux besoins des tissus. Le Vouloir est comparable à la lanterne magique, dans laquelle une flamme simple rend visibles les images les plus variées. Cette image ne rappelle-t-elle pas l'Émanatisme néoplatonicien ? Le comportement, les organes — toute l'éthologie et toute la morphologie — ne sont ainsi qu'une irradiation du vouloir — seul primaire et seul productif. Mais le sens commun ne l'entend pas ainsi, et, quand il abandonne le mythe d'une sagesse providentielle, veut à

(1) *Über den Willen in der Natur* : « Vergleichende Anatomie », éd. Frauenstædt, t. IV, pp. 53-58.

toute force rapporter les actions vitales à leurs causes prochaines : l'oiseau volerait *parce qu'*il a des ailes, le taureau frapperait *parce qu'*il a des cornes. Mais réellement, c'est tout le contraire : parce qu'il veut frapper, le taureau a des cornes ; l'oiseau a *d'abord* voulu voler, et il a eu des ailes, et il a volé. Le vouloir vital engendre, avec les structures, les fonctions adaptées aux structures, de même que, dans l'âme humaine, la volonté inspire les actions en même temps que la justification idéologique des actions. Schopenhauer nous fait donc assister de nouveau à ce renversement du « parce que », à cette interversion de l'étiologie que Pascal, théoricien du « cœur », avait notée. Le sens commun s'y résigne difficilement, car le sens commun ne conçoit qu'un type de causalité visuelle ; le sens commun ne comprend rien à une causalité organique qui ressemblerait aux inspirations du génie, et dont le principe serait, à l'égal du génie, invisible et profond. Bombex tue Parnope avec son aiguillon, bien qu'il ne la mange pas et bien qu'elle ne l'attaque pas ; mais Parnope dépose ses œufs dans le nid de Bombex et menacera Bombex dans sa postérité (1). Bombex n'en *sait* rien, ou plutôt il le sait d'un savoir intime et central que lui inspire sa tendance même à vivre et à se perpétuer. Cette tendance est au delà de toute fin, comme au delà de toute cause. Elle est le seul vrai *prius* de la vie créatrice. N'est-ce pas là cette « finalité sans fin » dont Schopenhauer pouvait trouver l'intuition dans la *Critique du jugement* de Kant et qui est, selon Léon Brunschvicg (2), le mot du volontarisme romantique ?

2° Il est vrai, après l'évolution évoluée, que la vie semblait remplir un programme ; le jugement de finalité est donc bien un jugement *a posteriori*. Et nous allons voir qu'en biologie comme en psychologie l'optique rétrospective substitue à l'ordre historique de l'organisation un ordre mécanique de fabrication. Cette interversion préoccupe à la fois Bergson et Schopenhauer ; nulle part peut-être le rapprochement n'est plus démonstratif qu'entre ces dernières pages si brillantes et profondes du chapitre premier de l'*Évolution créatrice* et les étonnantes intuitions de Schopenhauer ; Albert Thibaudet est, semble-t-il, le seul écrivain qui ait signalé cette rencontre, mais sans en sentir peut-être la véritable portée (3). Le vocabulaire de Scho-

(1) *Über den Willen in der Natur*, p. 55. Sur l'image de la lanterne magique : *Welt als Wille und Vorstellung*, § 28.

(2) *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 409.

(3) *Le bergsonisme*, t. II, p. 33. Les textes que nous rapprochons sont : *Évolution créatrice*, pp. 96-106, et SCHOPENHAUER, *op. cit.*, p. 57.

penhauer, bien que commandé par le point de vue de la critique kantienne, ne doit pas nous dissimuler la signification profonde de cette coïncidence.

Il s'agit d'expliquer l'*étonnement téléologique*, cette admiration qu'excite en nous la perfection des œuvres de la vie et qui nous invite à leur assigner une finalité transcendante. Si la complication des organismes nous paraît merveilleuse, et si la simplicité toute naturelle de leur fonctionnement nous déconcerte à ce point, c'est parce que, sans nous en apercevoir, nous imaginons qu'ils ont été fabriqués pièce par pièce comme nous-mêmes fabriquons nos machines *(Machwerke)*. Or, à ce compte, il est clair que l'habileté de l'artisan divin a de quoi confondre. Rappelons-nous (1) cet article de la *Monadologie* où Leibniz oppose les mécanismes qui sont *simplement machines* et les organismes qui sont *machines à l'infini*. Si la nature ne procède pas autrement que les artisans, son art sera infiniment plus compliqué, comme ses œuvres sont elles-mêmes infiniment plus compliquées. Mais, en réduisant ainsi l'opération de la nature à un procédé du type mécanique, notre intellect s'admire en quelque sorte lui-même. C'est en effet une des manies les plus absurdes de l'intelligence (2) que de créer ainsi dans les choses un certain ordre compliqué pour se l'offrir à elle-même en spectacle. C'est une perpétuelle hallucinée, et elle se perd dans la contemplation ridicule de sa propre image. Notre intellect a commencé par mécaniser la vie, et il s'étonne ensuite que cette mécanique se subdivise indéfiniment sans que le simple lui apparaisse jamais ; il s'étonne d'un miracle dont il est seul l'auteur ! L'infini ne donne le vertige (3) que si on le conceptualise : il est alors « indéfini » ; soustrait à l'action dissolvante et réductrice des concepts, il est au contraire simplement, actuellement et globalement infini. Or l'illusion vulgaire repose sur ce préjugé que *les choses se sont fabriquées discursivement et par morceaux comme elles se laissent actuellement analyser sous nos yeux, mais dans l'ordre inverse* ; la synthèse par laquelle elles se sont construites reproduirait, en en renversant l'ordre, les degrés successifs que traverse l'analyse pour décomposer leur forme en éléments. Mais l'analyse à laquelle s'offrent les

(1) *Monadologie*, § 64. Cf. *Évolution créatrice*, p. 96 : « La machine qu'est l'œil est composée d'une infinité de machines, toutes d'une complexité extrême. »

(2) *Matière et mémoire* dénonce déjà cette manie (p. 275). Cf. *Évolution créatrice*, pp. 236-237, 271-272.

(3) Vertige : *Deux sources de la morale et de la religion*, p. 276.

vivants est une analyse sans fin, et ce qui nous étonne, c'est l'habileté inconcevable de l'artisan qui a combiné ces mêmes parties dont nous cherchons vainement le terme. Et nous ne voulons pas voir que cette chose admirable, nous l'avons nous-mêmes créée. Schopenhauer commente l'illusion que nous décrivons ici par une comparaison troublante, empruntée à la *Critique du jugement* : l'étonnement téléologique ressemble à l'étonnement de ce sauvage devant qui l'on débouchait un flacon de bière et qui, voyant l'écume déborder, avouait que ce qu'il admirait le plus, ce n'était pas tant que la bière s'échappât ainsi de la bouteille, c'est QU'ON AIT SU L'Y ENFERMER. Cet aveu trahissait lumineusement le préjugé de réversibilité qui fausse toute l'optique rétrospective : l'ordre de fabrication serait littéralement coextensif à l'analyse que nous pratiquons sur les êtres achevés et se replierait sur lui point par point, pièce contre pièce ; là où l'analyse se révèle inexhaustive, la fabrication doit tenir du miracle. C'est comme si, commente ailleurs Schopenhauer, nous admirions que tous les multiples de 9 donnent 9 quand on additionne entre eux les deux chiffres qui les forment : coïncidence merveilleuse, si l'on veut qu'elle ait été expressément combinée par l'esprit, — propriété toute simple et naturelle si l'on songe qu'elle est en quelque sorte déjà préparée à l'intérieur du système décimal, dont elle exprime immédiatement une singularité (1).

Les effets désastreux de cette illusion s'étendent, croyons-nous, bien au delà du domaine de l'organicité, et Schopenhauer lui-même nous laisse entrevoir, par un exemple, son intrusion permanente dans toutes les démarches de l'esprit. L'étonnement téléologique *(teleologisches Erstaunen)* est comparable à l'émerveillement dont pouvaient être saisis les contemporains de Gutenberg à la vue des premiers livres imprimés, en songeant que ces caractères admirablement réguliers étaient peut-être dus à la plume d'un copiste. Et, en fait, un examen de conscience sérieux nous révèle dans l'étonnement qu'inspire toute invention très nouvelle la présence de cette fiction intellectuelle. Quand, par exemple, nous admirons la télégraphie sans fil, le téléphone, la télévision ou le téléguidage, nous nous surprenons en quelque sorte nous-mêmes à les imaginer dans les catégories égocentriques de l'art vulgaire ou de la technique

(1) *Welt als Wille und Vorstellung*, t. II, chap. XXVI : « Zur Teleologie. » Et *Über den Willen in der Natur*, *loc. cit.*

manuelle, qui ne connaissent que les actions par contact ; si, en général, les miracles de l'électricité, du magnétisme ou de la désintégration nucléaire affolent à ce point l'imagination, c'est que nos laborieuses routines, avides de continuité et d'homogénéité, invitent l'esprit à reconstruire patiemment ces phénomènes à partir des artifices médiats de la fabrication : la vitesse de la lumière, la petitesse des électrons, l'éloignement de Sirius seraient autant de *chefs-d'œuvre* (au sens manuel du mot), de prodigieux records mesurables sur nos échelles empiriques, des performances comparables à nos opérations discursives. L'esprit éberlué aime ainsi à tituber en imaginant les années-lumière et les galaxies, comme il aime à sombrer en pensant le néant et la mort... Et, cependant, l'énormité même de ces données astronomiques et physiques devrait représenter pour l'esprit une exigence d'abstraction, et nous habituer à considérer l'infini de la nature comme quelque chose de tout simple, d'instantané et d'immédiat. On dirait que la matière, en nous offrant parfois le spectacle d'une « quatrième dimension », exige finalement, tout comme la vie, une rupture avec l'inertie de la pensée ἀπὸ στοιχείων. Il n'y a jamais d'irrationnel pour une pensée qui, au lieu de comparer sottement, dans son admiration égoïste, les imprimés aux manuscrits, les vivants aux « chefs-d'œuvre » et la profondeur du ciel à la petitesse laborieuse de notre industrie, comprendrait, comme dit Pascal, l'infini par le « cœur », et s'installerait directement au centre des choses. Pour qui adopte d'emblée une tout autre échelle, conçoit d'emblée un tout autre ordre métempirique et surnaturel, l'*ébahissement* stupide ferait place sans doute à l'*émerveillement* et à la vénération devant la chose sublime.

Si un monde doit exister, il faut bien, *a fortiori*, que ce monde soit viable (1) : car qui peut le plus peut le moins... Et de même la vie ne cache aucun mystère, encore qu'elle soit elle-même et dans son effectivité radicale un mystère pour l'intelligence : ce qui a été possible doit être à plus forte raison naturel ! Par exemple c'est en vertu d'une amphibolie toute conceptuelle que le gaspillage insensé des espèces nous scandalise et nous étonne parfois si profondément. L'insouciante prodigalité avec laquelle la nature livre les animaux aux destructions nous demeure impénétrable, parce qu'à notre insu nous nous sommes habitués à considérer le vivant comme un chef-d'œuvre précieux, et

(1) *Welt als Wille und Vorstellung*, suppl. chap. 46.

que la disparition d'un pareil trésor nous serait cruelle s'il était l'œuvre de nos mains. Ayant, pour ainsi dire, condamné en imagination la nature et la vie aux travaux forcés, nous épaississons comme à plaisir les ténèbres du mal physique ; l'excès même du finalisme et de l'anthropocentrisme a rendu plus désespérées encore notre abdication finale devant le Hasard, notre horreur pour l'indifférence muette de la nature. Mais ces plaintes mêmes sont, au fond, encore téléologiques. L'univers n'est pas « hostile », et les vivants ne sont pas « précieux ». La nature n'a pas laborieusement fabriqué les organismes morceau par morceau, et il en coûte aussi peu à sa générosité de les détruire que de les construire (1). L'extermination des espèces biologiques, tout comme leur production, est donc d'un autre ordre que l'ordre des chefs-d'œuvre et des valeurs ; elle échappe, comme dit Schopenhauer, au bistouri de l'intelligence — elle appartient au règne de l'infini et de l'immédiat. Il est ainsi dans la nature du vital de récuser la juridiction des schèmes rétrospectifs ; nous devons cesser de croire qu'en renversant l'analyse, d'ailleurs tout approximative, à laquelle s'offrent les corps, nous obtiendrons l'*histoire* de la vitalité ; il faudrait, pour cela, que nous nous résignions à en demeurer perpétuellement contemporains. Mais c'est justement ce qui est pénible et douloureux. La connaissance n'est possible que parce que je puis être *postérieur au fait.* La tragédie de l'esprit consiste en ceci que notre connaissance des objets nous en obstrue, pour ainsi dire, la compréhension intime et centrale (2). L'anatomie nous a appris trop de choses sur l'œil pour que notre idée de la vision n'en soit pas comme obsédée de schèmes fabricateurs. De toutes parts les choses accomplies et les choses « préjugées » enveloppent l'esprit. Mais comment chasser ces fantômes à moins de renoncer à la vertu même de l'Explication ?

La finalité de la vie s'explique donc, comme le mouvement, comme la liberté, par un acte centrifuge qui est l'acte même d'organisation. Cet acte seul est *décisif*, révélant d'un seul coup le simple dans l'infini. « Pour créer la vie », dit Guyau dans quelques pages prophétiques de sa *Morale d'Épicure* (3), « la nature ne procède pas artificiellement en

(1) *Évolution créatrice,* p. 100 : « La nature n'a pas eu plus de peine à faire un œil que je n'en ai à lever la main. » *Welt als Wille und Vorstellung,* appendice 26 : « ... Der Natur hingegen kosten ihre Werke, so künstlich sie auch sind, gar keine Mühe. »

(2) Cf. *Évolution créatrice,* p. 140.

(3) *La morale d'Épicure,* Avant-propos, p. 5.

rassemblant toutes les parties d'un corps et en les soudant ». Ainsi s'éclaire ce paradoxe déconcertant de l'organicité, que Bergson caractérise par des formules si éloquentes : à savoir ce contraste entre la complication de la forme et la simplicité du fonctionnement, dont le sens profond n'a pas échappé aux grandes philosophies organicistes, à Leibniz, à Bergson (1), à Schopenhauer. La structure de l'œil est infiniment compliquée, et, ce qui est vraiment inouï, c'est qu'il suffit que l'œil s'ouvre pour que la vision s'opère, comme il suffit qu'Achille s'élance pour que s'envole l'essaim des arguties zénoniennes. Il n'y a là aucun miracle d'ingéniosité : la solution de la vie est la plus naïve, la plus simple qui soit — simple, non pas de cette simplicité abstraite que dénonce la critique de l'*Essai*, mais de cette simplicité dense et concrète qui est un privilège de la vitalité. L'intelligence voit la vision, mais seuls *les yeux voient*, intransitivement ; c'est-à-dire qu'entre l'intelligence d'une part, l'anatomie et la physiologie de l'œil d'autre part, il y a cette distance naturelle qui médiatise notre connaissance des objets ; tandis qu'entre l'œil et l'acte de voir il n'y a rien — la vision n'étant que le prolongement et comme l'épanouissement de l'appareil visuel. Oswald Spengler, dans une page aventureuse de son *Déclin de l'Occident*, compare le buste grec avec ses yeux sans prunelles et le portrait moderne illuminé par la vie du *regard* ; nous dirions volontiers que la science connaît l'œil solitaire, l'œil sans regard et sans milieu spirituel, mais que la vie seule donne un sens et une perspective spirituelle à la profondeur du regard ; car la vie est sympathique à la vie, et l'action à l'action.

La nature réalise les organismes sans savoir l'anatomie, comme l'imprimeur exécute d'emblée des chefs-d'œuvre typographiques sans être calligraphe, ou si l'on préfère, comme le cristal de neige acquiert d'un seul coup la symétrie parfaite de sa figure sans user laborieusement de l'équerre et du compas. Et ainsi, c'est la simplicité qui, dans les choses vitales, est vraiment essentielle et primitive. Pour reprendre ici à notre compte l'une des plus belles formules d'Henri Bergson, nous dirons que la simplicité seule est dans la chose, et la complication plutôt dans les vues tâtonnantes que nous prenons sur elle, de même que l'effort intellectif est simple dans son mouvement et infiniment complexe dans les

(1) *Deux sources de la morale et de la religion*, pp. 52, 275.

images que ce mouvement sollicite (1). C'est encore ce qu'exprime Schopenhauer quand il parle le langage fort et émouvant de Giordano Bruno : *Ars tractat materiam alienam, natura materiam propriam. Ars circa materiam est, natura vero interior materiæ.* La sobre hardiesse de cette formule se dissimule mal sous sa terminologie péripatéticienne. *L'art est autour de la matière,* — l'intelligence, dira éloquemment Bergson en reprenant les formules de Plotin (2), tourne autour de la vie ; car l'intelligence est virtuose en circonlocutions et périphrases ; seul l'élan vital pénètre et s'installe dans l'ipséité du corps. Cela veut dire que notre misérable industrie, pour accomplir ses « chefs-d'œuvre », doit s'imposer à une matière qui proteste intérieurement contre cette violence. Dans le travail d'organisation, au contraire, nul milieu opaque ne s'interpose plus entre l'œuvre et l'ouvrier ; ou, plutôt, l'opération de la vie ne fait qu'un avec l'œuvre elle-même (3). La distinction de la matière et de la forme n'a plus ici aucun sens, parce que la matière est déjà toute saturée de forme, comme, de son côté, la forme est, pour ainsi dire, encore toute charnelle. La matière d'un organisme, dit Schopenhauer, n'est, en quelque sorte, qua le simple *visibilité de sa forme — die blosse Sichtbarkeit seiner Form,* sa forme incarnée et rendue visible ; et, réciproquement, la forme d'un organisme n'est que le rêve de sa matière, un rêve émané du centre de la vie. C'est ce qu'a bien vu Bergson, lui qui nous fait assister, à travers toute la hiérarchie des êtres, depuis le végétal jusqu'aux animaux supérieurs, à une compénétration de plus en plus intime de la « forme » et de la « fonction » (4). Dans une machine, fonction et matière cohabitent, pour ainsi dire, sans sympathiser ; dans les organismes, la fonction est une suite intime et nécessaire de la structure. C'est pourquoi il faut dire qu'*un mécanisme fonctionne et qu'un organisme opère.* De là cette légèreté spirituelle, cette beauté inimitable de la vie et des œuvres qui imitent la vie. Seuls, suivant la parole de Gœthe, les organismes nous apparaissent vraiment comme « nécessaires » et « naturels », parce que seuls

(1) *Évolution créatrice,* p. 97 ; et cf. p. 245. A rapprocher de : *Énergie spirituelle,* p. 166.

(2) *Enn.,* VI, 9, 3 *sub finem,* : ἔξωθεν περιθέοντας... III, 8, 6 : ...ἐξ εὐθείας ὃ μὴ ἠδυνήθησαν λαβεῖν, τοῦτο περιπλανώμενοι ἑλεῖν ζητοῦσι.

(3) SCHELLING parle presque dans les mêmes termes de la finalité de la nature : *Philosophie der Mythologie,* 13e leçon.

(4) *Évolution créatrice,* pp. 73-74, 85, 93 ; et chap. II, *passim.* Sur la « grâce » : *Le rire,* pp. 21-22.

ils représentent la réussite parfaite de ce compromis entre la simplicité inexprimable de la fonction et l'infinie complication de la matière. La lourdeur caricaturale des automates vient justement de la sensation d'une mésentente implicite entre la matière et la fonction, du sentiment que leur rencontre est un « fait exprès » ; l'ornement s'isole ici de la chose ornée et souligne cruellement, outrageusement la raideur mécanique des œuvres artificielles. Il n'y a, au contraire, rien d' « exprès » dans les œuvres de la vie ; ni ornement ni chose ornée ; les combinaisons paradoxales qu'elle réalise sont toujours les seules possibles, parce que leur matière exprime directement l'essence même de l'individu vivant.

L'étude de la finalité nous rend sensible pour la troisième fois la nécessité d'une méthode vraiment organique, vraiment contemporaine de la vie — d'une méthode qui expliquerait les éléments par le tout et non le tout par les éléments. Il y a infiniment plus dans la tension initiale de la vie que dans l'assemblage des tissus qui l'incorporent, comme il y a plus dans l' « intention » spirituelle de la liberté que dans les actes où cette intention expire, plus dans le mouvement que dans les stations successives dont il semble se composer (1) et plus dans le « sens » que dans les « signes » interprétés où le sens s'éparpille. Et pourtant, *au moment où* la vie se déploie en espèces, *au moment où* le génie de ma liberté m'inspire telle démarche, *au moment où* l'effort intellectif pénètre parmi les énigmes muettes, nul ne peut préjuger de leur destinée intérieure ; et c'est pourquoi les reconstitutions n'ont de valeur que rétrospective. Rien n'est plus simple et naturel que ce mouvement vital du centre à la périphérie ; et cependant, rien n'est plus impénétrable à la logique fabricatrice. La nature, dit Schopenhauer, est naïve comme le génie. Mais nous avons désappris la langue de la nature, car nous sommes devenus trop savants pour la comprendre.

II. — Instinct et intelligence. — La philosophie qui ramène l'évolution à une fabrication implique en général l'idée d'un perfectionnement scalaire et d'un progrès indéfiniment rectiligne vers l'avenir ; mécanisme et finalisme s'accommodent bien d'une évolution linéaire ; ils s'offrent le spectacle complaisant d'une restauration de tout repos qui, bien entendu, atteint régulièrement son but puisqu'elle

(1) *Évolution créatrice*, pp. 228, 339, 341-342.

marche dans les traces d'une analyse inverse dont on affecte de ne pas parler. De même que l'associationniste déduit en ligne droite (1) de l'ébranlement sensoriel l'idée et les grappes d'idées, ainsi le pseudo-évolutionnisme se plaît à ranger bout à bout tous les vivants le long d'une grande série unilinéaire, comme on enfile les grains d'un collier. Cette représentation, sous sa forme schématique, est claire et reposante pour l'esprit, car elle enrôle tous les êtres sous une même loi de génération qui les aligne horizontalement dans la durée ; les espèces et les individus tendent à ne conserver à l'intérieur de l'immense filiation qu'une certaine valeur ordinale ; ce seraient comme autant de numéros rangés en progression croissante le long d'une série homogène. Bergson au contraire tient beaucoup à préciser (2) que l'évolution créatrice est pluridimensionnelle ; elle a, dirait-on en langage de contrepoint, plusieurs « voix » ; comme toute polyphonie véritable elle offre une certaine épaisseur que l'évolutionnisme voudrait bien négliger. C'est un devenir riche, varié et imprévu où l'on reconnaît les mêmes plans superposés, la même organisation en profondeur que dans l'effort intellectuel. La vie en général va de l'étroit au large, de l'enveloppé à l'épanoui, du possible au réel ; le mouvement qu'elle accomplit est centrifuge et rayonnant ; c'est-à-dire que la relation des espèces entre elles se définit non pas comme une morose filiation longitudinale, mais plutôt comme un cousinage. Le processus de déploiement ou de « développement » qui caractérise, au sens propre, l'*évolution* (3) de l'organisme individuel sert donc aussi à définir la germination et la maturation de l'organisme macrocosmique.

Cette vision du devenir implique deux avantages distincts : seule d'abord elle rend compte de la diversité foncière des espèces. Bergson, comme tous les philosophes attentifs au pur donné, ne perd jamais une occasion de souligner la pluralité du réel. Nous avons vu quelle importance l'*Essai* attribuait à l'hétérogénéité des états de conscience, et comment la continuité du devenir n'était faite, en somme, que d'originalités résorbées. L'idée de qualité fait-elle autre chose que répondre à ce souci de la diversité ? Car s'il y a une qualité il y a plusieurs qualités, il y a une infinité de qualités, chaque qualité se définissant par rapport à d'autres. Le donné est vraiment au pluriel et se défend

(1) *Matière et mémoire*, p. 107.
(2) Par exemple, *Évolution créatrice*, p. 58.
(3) En russe : *razvitié*.

par son irréductible variété contre les entreprises d'un intellect qui se complaît seulement dans la monotonie des grandeurs mesurables. La vie nous offre le spectacle des mêmes résistances, et le langage des savants (1) nous montre que l'humilité pluraliste est à certains égards une attitude éminemment scientifique. Or l'intuition centraliste et irradiante du devenir explique beaucoup mieux qu'un progrès insipide les discontinuités béantes et les hiatus de l'évolution, ou, comme dit si heureusement Louis Vialleton, ces « bouffées » de mutations qui l'une après l'autre renouvellent le monde vivant. Car le spectacle des espèces nous offre plus de caractères *aberrants* que de *transitions.* Toutes les généalogies darwiniennes n'empêcheront pas la nature humaine et la nature animale de diverger irrémédiablement. Divergence encore entre l'animalité et le monde des plantes. Dans la série animale elle-même le divorce se reproduit, irréconciliable, entre les vertébrés et les arthropodes, spécialement entre l'Homme et certains Insectes (Hyménoptères). L'évolutionnisme, au lieu de nous montrer les générations faisant la chaîne pour se transmettre les unes aux autres une même tradition biologique, un seul patrimoine héréditaire, devrait plutôt nous raconter comment les espèces se sont, l'une après l'autre, tourné le dos pour courir chacune à part leur fortune dans le monde ; l'évolution n'est guère que l'histoire de ces divergences répétées. Oserons-nous dire que Bergson lui-même a peut-être été, sur ce point, un peu sévère pour Aristote (2), qui avait un sentiment si vif des discontinuités de la nature, parce qu'il partait lui aussi de l'expérience de la vie, et non pas des mathématiques ? Les mathématiques se font fort d'imposer silence à ces originalités encombrantes qui troublent nos chères habitudes d'uniformité. Mais la diversité admirable des vivants ne se laisse pas faire. Le même caprice de la nature qui soustrayait au nivellement sensualiste ou idéaliste l'antithèse du souvenir et de la perception ou bien aux logarithmes de Fechner l'hétérogénéité fantasque des sentiments, met ici les duplicités biologiques à l'abri de toute entreprise unifiante. L'*Évo-*

(1) Cf. MONAKOW et MOURGUE, *op. cit.*, pp. 24, 29. Voir aussi Louis VIALLETON, *L'origine des êtres vivants* (Paris, 1929), qui apporte à l'hypothèse discontinuiste l'appui d'une argumentation exemplaire : notamment les pp. 343-344. Mais Vialleton, qui est hostile au transformisme, regarde la pluralité comme originelle. Cf. l'article Morphologie et transformisme dans le recueil *Le transformisme* (Paris, 1927). Sur Vialleton, voir Gaston GRUA, Un critique du transformisme, *Revue de métaphysique et de morale,* 1930, pp. 383-421 (spécialement p. 388).

(2) *Évolution créatrice,* p. 146.

lution créatrice a réfuté quelques-unes de ces entreprises. Telle serait par exemple, dans l'hypothèse de la sélection darwinienne, cette idée que des variations insensibles peuvent, en additionnant les petites différences accidentelles, composer peu à peu les structures (1) ; l'instinct, pour préciser (2), se fabriquerait progressivement par sommation de différences heureuses qu'on pourrait voir, en quelque sorte, se déposer peu à peu autour d'une habitude primitive ou d'un réflexe simple pour les grossir et en faire un instinct complet. Nous reconnaissons dans ces tentatives la même idole qui est au fond de tout génétisme associationniste : on cherche la matière première du vital, l'élément simple qui, indéfiniment multiplié par lui-même, donnera à volonté toutes les structures vivantes ; l'essence de la mesure n'est-elle pas de quantifier la qualité, qui représente en toutes choses le principe protestataire et indocile, pour ne retenir des individus que ce qu'ils ont de commun, à savoir l'unité homogène de grandeur qui nous les rend mesurables ? L' « atomisme » compte bien que nulle des antithèses de la vie ne résistera à sa panacée miraculeuse ; les antagonismes fondent, et à leur tête, le plus grave de tous, celui qui englobe tous les autres, l'antagonisme du vital et du géométrique. Le singe et l'homme, l'instinct et l'intelligence, la mémoire et la matière endossent le même uniforme dans cet heureux système d'où les concepts ont chassé toute fantaisie. — Le criticisme bergsonien répugne à ces confusions paresseuses. Le fossé se creuse entre les espèces divergentes, puisqu'il n'y a plus entre elles de consanguinité immédiate, de filiation transitive, de « descendance » actuelle, mais plutôt, si l'on peut dire, une désharmonie préétablie et qui va sans cesse s'accusant ; pour retrouver leur parenté il faut remonter jusqu'au point du rameau, jadis commun, où la bifurcation s'est produite. L'organisation est inséparable de ces dédoublements multipliés. Bergson reprend ici à son compte l'image plotinienne de l'arbre cosmique ; mais il emploie surtout toute une artillerie de métaphores déflagrantes qui nous suggèrent l'idée d'un élan centrifuge *(explosion, obus, gerbe, feu d'artifice, bouquet...)* (3). On peut dire en effet que

(1) *Évolution créatrice*, pp. 69-70.

(2) *Ibid.*, pp. 183-184 (et 189). Cf. Max SCHELER, *Über Scham und Schamgefühl, Nachlass*, pp. 124-125.

(3) Éd. LE ROY décrit ce « cadre de l'évolution » dans *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, pp. 140 sq. Cf. *Deux sources de la morale et de la religion*, p. 313.

la « gerbe » ou, comme dit Vialleton (1), le « buissonnement » est le symbole caractéristique du mouvement vital. Cette divergence obéit, comme Bergson le dira plus tard, à une loi de « frénésie ». Dans *Matière et mémoire* il était bien question d'un déploiement en éventail ou encore d'un cône dont les souvenirs rêvés formeraient la base ; cette image n'avait alors, il est vrai, aucune signification temporelle ; et pourtant elle exprimait déjà une tendance distinctive de la vie et de l'esprit : l'esprit, livré à soi, s'épanouit spontanément en souvenirs capricieux et pittoresques comme la vie explose, pour ainsi dire, en individualités de plus en plus originales ; les espèces dissociées et les individus représentent maintenant, en quelque sorte, le rêve de l'élan vital. Seulement ce qui était l'effet d'une distraction résulte ici au contraire d'une poussée irrésistible. De cette poussée les individus eux-mêmes sont au reste plutôt le jouet que la source ; ils n'ont pas besoin d'être particulièrement « attentifs à la vie » pour se laisser aller à l'élan impérieux qui développe en eux une seule tendance et leur ferme les autres routes ; c'est plutôt en vue de combattre cette dispersion que les individus ont besoin d'une attention spéciale : l'effort d'attention spirituelle qu'est la pensée intuitive neutralise en effet les conséquences de la « distraction » biologique en contractant les tendances dissociées. On peut donc bien continuer à parler de distraction, à condition d'entendre par là une dispersion violente *(distrahere)* des virtualités de la vie, un véritable déchirement du possible. Qu'on se représente le cône de *Matière et mémoire* la base tournée vers le futur, c'est-à-dire dans le sens de la plus grande expansion, en substituant à la perception statique qui en formait la pointe quelque chose d'explosif et d'impatient, le germe comprimé d'où jailliront les espèces. Car il faut que tous les possibles adviennent.

D'autre part l'idée d'une évolution arborescente explique aussi la parenté profonde des espèces. C'est, nous le savons, un paradoxe bien instructif que la nécessité d'exalter l'hétérogénéité qualitative des états de conscience pour faire honneur, finalement, à leur indéchirable continuité. Par une ironie singulière l'atomisme, qui a commencé par fabriquer tous les êtres avec de l'uniformité, ne trouve plus la raison de leurs affinités intérieures. C'est que la vie ignore le dilemme du Même et de l'Autre (2). L'altérité aiguë des sentiments et des

(1) VIALLETON, *op. cit.*, pp. 345, 373.
(2) *Évolution créatrice*, pp. 279-280. Cf. Introduction à la métaphysique (*La pensée et le mouvant*, p. 189).

individus rend possibles les sympathies véritables ; au lieu que le monisme, pour avoir ignoré les originalités naturelles du devenir, se condamne à un découpage arbitraire, et qui sera d'autant plus irrémédiable qu'il sera plus arbitraire. Les choses séparées ne se rejoindront plus puisqu'elles sont devenues indifférentes et quelconques (1). Et voilà née la superstition du morcelage, qui n'est que la préférence accordée aux discontinuités artificielles — et par conséquent désespérées, sur les discontinuités organiques d'une nature tout ensemble articulée et harmonieuse. Les tendances séparées ont beau en effet diverger de plus en plus, elles sont restées complémentaires ; elles ont, comme dit Schopenhauer (2), gardé un certain air de famille qui trahit leur origine commune. Complémentaire veut dire ici à la fois distinct et harmonique : les tendances divergentes demeurent complémentaires, comme les organes d'un même corps ou comme les différents individus d'une colonie animale (3). L'unité est donc ici non pas une promesse, mais plutôt une réminiscence ; ce que le spectacle de la vie nous indique, c'est sa survivance, et non son avènement. Les espèces, livrées à elles-mêmes, ne tendent pas à se rejoindre, mais bien au contraire à s'écarter encore. En chacune d'elles cependant la totalité primitive subsiste comme un vivant reproche, comme une invitation perpétuelle à surmonter l'exil de la dispersion. C'est une sorte de paradis perdu. Mais le bergsonisme, philosophie futuriste, n'attise pas en nous la nostalgie du passé : l'évolution créatrice, spontanément, ne restaurera pas l'unité perdue ; la diaspora est le contraire d'une malédiction : l'évolution est bien progressive, comme la science le réclame, et non pas cyclique ; l'unité se rétablit par fulgurations à la suite d'un effort personnel et douloureux de la pensée intuitive : rien de moins semblable à la transfiguration gracieuse des mystiques. Ainsi s'explique l'immanence réciproque des tendances séparées. Les différentes espèces, dit Schopenhauer, sont comme autant de variations sur le thème de la chose en soi (4), mais

(1) La « continuité » des mathématiciens n'est qu'une possibilité quelconque de discontinuité : *Évolution créatrice*, p. 167.

(2) *Welt als Wille und Vorstellung*, liv. II, § 28.

(3) *Évolution créatrice*, p. 282. On peut donc bien, en un sens, parler de « division du travail », quoi qu'en dise Bergson lui-même (p. 128). Les tendances séparées ne sont-elles pas complémentaires ? Cf. p. 276.

(4) *Welt als Wille und Vorstellung*, *ibid.* Cf. *Évolution créatrice*, pp. 185-186, sur l'image du cercle. L'évolution, répétons-le, n'est pas cyclique. C'est la matière seule, nous le verrons, qui la « circularise » (pp. 139, 192).

dans chaque variation le thème est présent tout entier : c'est, dirait Leibniz, la perspective seule qui change. Dans la plante, par exemple, sommeille quelque chose comme l'espérance de la motilité animale, mais l'accent est sur la vie végétative ; chez l'animal subsiste comme un souvenir de la vie végétative, mais l'accent est sur la sensibilité et la conscience. La tendance victorieuse réprime les forces ennemies qui passent en latence et survivent à la manière d'un silencieux remords dans l'attente de leur libération éventuelle. L'intelligence enveloppe comme une nostalgie de l'instinct ; au cœur de l'instinct habitent des promesses d'intelligence qui ne demandent qu'à se réaliser. Le vital apparaît toujours complet en chaque espèce, en chaque espèce il enveloppe une zone de conscience claire et une frange variable de sous-entendus qui répresente le principe refoulé ; mais de même que le choix n'abolit pas la possibilité de l'alternative exclue, de même l'espèce qui s'est décidée pour la séparation n'échappe pas à la hantise des puissances réprimées. « Ainsi tout n'est que Dionysos », comme le disait Schelling (1).

La principale différence entre l'évolution en gerbe et l'évolution rectiligne, c'est qu'il y a dans la première de quoi expliquer à la fois la nouveauté et l'immanence, tandis que l'autre s'inscrit dans les schémas d'un dogmatisme finaliste ou mécaniste et ne rachète même pas l'imprévisibilité perdue par la compénétration mutuelle de ses moments : l'innovation est devenue toute fictive sans qu'on puisse parler pour autant d'une implication réciproque des tendances. La philosophie du devenir est vraiment le rendez-vous des contradictions réconciliées : comme l'altérité s'y réconcilie avec le continu, ainsi la nouveauté avec l'immanence. Immanence d'abord — puisque l'unité est au début, comme un âge d'or dont il ne subsiste plus que des ruines parmi les espèces éparpillées. Innovation ensuite — car il y a entre le germe de la vie et l'adolescence de la vie autant de distance qu'entre le possible et le réel. La germination est le jaillissement d'un être qui n'*existait* absolument pas, bien qu'à la rigueur l'organisme mûr soit impliqué dans l'organisme virtuel et ne naisse pas, par génération spontanée, d'un rien-du-tout radical. Or l'existence déclarée a sur le simple possible une supériorité incomparable, et la discussion des théories solipsistes qui réduisent la perception au souvenir nous a déjà montré quel prix le bergsonisme attache à la

(1) *Philosophie de a révélation*, 21e eçon.

réalité actuelle. Quant au devenir rectiligne il devrait au moins nous rendre sensible la conservation des « thèmes » vitaux puisque décidément son progrès est un simulacre de progrès, puisque la fabrication refait simplement ce qu'un démontage antérieur a défait. Point du tout ! Les mots préformation, survivance, immanence n'ont de sens que là où il y a durée d'une part, et d'autre part pluralité réelle de forces vivantes qui montent tour à tour à la lumière, refoulant les autres dans un inconscient provisoire où elles gardent leur autonomie et leur vitalité. Mais il ne s'agit plus dans ce progressisme linéaire que d'un type unique graduellement compliqué par une juxtaposition de caractères extérieurs ; il n'y a plus ni principe vainqueur (« dominante ») ni principe vaincu, ni hiérarchie, ni dégradés. Qui dit immanence dit plans superposés. Mais tout est ici sur le même plan ; de sorte qu'on peut dire, à volonté, soit que le thème ne varie pas du tout, soit qu'il disparaît complètement dans chacun des ornements successifs, dans chacune des fioritures dont on l'affuble. Chaque espèce ressemble dans cette théorie à un son superficiel et entièrement pur où ne vibrerait aucun de ces harmoniques qui en font toute la saveur. Mais à quoi bon exprimer que quelque chose se conserve si la dominante cohabite indifféremment avec ses variantes, si aux vicissitudes d'un devenir riche en conflits on substitue une gradation inerte ! La continuité d'un développement musical n'est pas faite de la conservation pure et simple de quelque thème fondamental, mais des résistances que ce thème rencontre en chemin, des broderies qui l'étoufferaient si le musicien ne savait les rendre transparentes, des idées hostiles contre lesquelles il a à se défendre et qui l'infléchissent dans leur propre direction. Ce discours subtil fait de concessions mutuelles, de défaites et de revanches est l'image même de la vie. Mais qu'en reste-t-il dans une dialectique insipide qui réduit le devenir à une collection d'empreintes inertes déposées autour du type de l'espèce ?

L'expansion est donc la loi de la vie (1). Mais dans ce mouvement il y a deux avenues particulièrement importantes : celles qui aboutissent à l'Instinct et à l'Intelligence. De l'intelligence et de l'instinct, c'est l'instinct qui est le plus près de la vie ; mieux, l'instinct est l'élan vital lui-même, saisi dans les brèves éclaircies de la matière ; voilà pourquoi on dit que l'activité instinctive prolonge le travail

(1) Cf. *Le rire*, p. 49.

d'organisation lui-même. L'instinct maternel, par exemple, le plus essentiel de tous, est pour ainsi dire le lieu de passage d'une impulsion unique qui porte vers l'avenir les générations présentes (1), de même que l'instinct sexuel, pour Schopenhauer, exprime la prévoyance du Vouloir-Vivre, toujours orienté vers l'intérêt métaphysique de l'espèce (2). N'est-il pas d'ailleurs bien remarquable que Schopenhauer et Bergson aient tous deux envisagé l'amour dans la dimension du temps, comme le véhicule d'un effort tendu vers la conquête de l'avenir, alors qu'un sociologue comme Guyau (3) considère l'amour plutôt dans l'actualité de l'espace, comme l'accord parfait des individualités consentantes ? C'est bien en ce sens que l'instinct peut passer pour sympathie. La « sympathie » bergsonienne n'est pas, comme celle de Guyau, communion affectueuse, unisson des consciences. Elle est plutôt pénétrante qu'aimante et ce n'est pas en vain que Bergson parle d'*élan*, Guyau d'*expansion vitale*; si nous savions lire dans l'instinct animal, nous y retrouverions sans doute la profondeur et les stratifications de l'effort intellectuel, car l'effort intellectuel n'est qu'une forme intuitive et intense de l'instinct, il va, comme l'instinct, dans le sens même de la vie. La sympathie de Guyau s'étale dans la collectivité des consciences, en nappes concentriques de dévouement et de générosité. La sympathie bergsonienne serait, entre autres, celle du Sphex Ammophile pour le Grillon qu'il va tuer : cette « sympathie » peut être agressive et meurtrière ! Tout comme l'intellection, elle est conquête bien plus qu'altruisme, elle s'installe dans l'objet, elle en prend possession, loin de se laisser envahir par l'amour du prochain. Pour employer ici le vocabulaire de Max Scheler (4), il y a aussi loin de la sympathie dévorante de Bergson à l'abnégation de Guyau que de l' « Einsfühlung » au « Mitgefühl » ou de la *coïncidence* à la *coexistence*. C'est que pour Guyau la vie la plus intensive est aussi la plus extensive : de là l'optimisme chaleureux, mais un peu mou de cette doctrine. Chez Bergson au contraire il y a une antinomie entre la durée individuelle et l'espace social : une vie qui se répand est une

(1) *Évolution créatrice*, p. 139 ; *Deux sources de la morale et de la religion*, pp. 41-42 (note) ; *Énergie spirituelle*, p. 23.

(2) *Welt als Wille und Vorstellung*, suppléments au livre IV, appendice 44.

(3) A vrai dire Guyau est plutôt un moraliste, et il apporte dans ces problèmes des préoccupations pratiques et pédagogiques.

(4) *Nature et formes de la sympathie*, trad. française (Paris, 1928), SCHELER compare aussi la conception bergsonienne à la théorie de la pitié chez Schopenhauer ou au monisme biologique d'un Driesch et d'un Becher.

vie qui perd en densité et qui gaspille son dynamisme. L'évolution, disions-nous, est rayonnement ; mais elle ne se dilate pas dans tous les sens : l'élan vital la pousse surtout selon la dimension du temps, à l'assaut de l'avenir. Le moi, au lieu de sacrifier ses ambitions à l'harmonie des consonances sociales, s'exalte lui-même tout en s'assimilant à l'objet. Qu'est-ce que comprendre sinon prendre pied dans les choses ? Cette intuition jalouse exige que l'esprit se ressaisisse violemment et se torde sur lui-même ; et chez Guyau, au contraire, l'expansion vitale résulte d'un épanouissement spontané de nos tendances les plus naturelles. Ce qui manque à Guyau, c'est ce sentiment, si aigu chez Bergson, des résistances et des antithèses qui rendent inéluctable la crise de l'intuition. Tout comme l'intellection, tout comme la perception pure, qui est, nous le savons, intuitive elle aussi puisqu'elle est vision immédiate d'une présence, l'instinct est, au sens plotinien, une *extase*. Dans la connaissance instinctive l'esprit est entièrement ravi à soi, *extroversus*, et c'est pourquoi Bergson a pu parler de son inconscience ; l'inconscience est l'état d'une pensée extatique. Mais l'extase (ἔκστασις) (1) n'indique-t-elle pas que l'individu sort de soi, loin d'attendre passivement la grâce de l'amour compatissant ?

Ainsi s'explique l'infaillibilité de l'instinct. L'instinct est la vie même ; il est donc, dans sa sphère propre, une connaissance absolue et une manière de gnose. Les biologistes (2) ont, il est vrai, tendance à réagir contre la mystique de l'instinct impliquée dans la métaphysique d'un Schopenhauer ou d'un Driesch ; ils n'ont pas ébranlé cette idée, seule essentielle au bergsonisme, que la connaissance instinctive est une connaissance spécifique, absolument originale, métaphysiquement distincte de la connaissance intellectuelle. Certes l'instinct ne jouit pas d'une immunité surnaturelle ; il est à la merci d'un accident qui le fera dérailler (3), tout comme la perception pure est à la merci d'une mémoire indiscrète qui a des préjugés à placer ; et

(1) En russe : *izstouplénié*.

(2) Marchal, Rabaud, Lécaillon ont, en particulier, critiqué l'exemple du Sphex Ammophile que Bergson emprunte à Fabre, et qui est repris par divers auteurs (Scheler, Driesch, James). Cf. RUSSELL, *Analyse de l'esprit* (trad. fr., 1926), pp. 55-56 ; DREVER, *Instinct of man*, p. 92. R. RUYER, *Revue de métaphysique et de morale*, 1959, II.

(3) Cf. RIBOT, *Psychologie des sentiments*, p. 193. On ne saurait trop dire que l'instinct évolue et qu'il est exposé à des aberrations singulières. H. PIÉRON cite quelques cas dans son article Les problèmes actuels de l'instinct (*Revue philosophique*, 1908).

néanmoins l'instinct serait en droit infaillible comme la perception toute nue serait spontanément véridique. De ce que l'intervention de la conscience est capable de troubler les mécanismes réflexes de la respiration (1), conclut-on que ces mécanismes ne sont pas parfaitement adaptés ? La finalité de l'instinct offre le même caractère de simplicité vitale que l'acte libre ; il faut donc l'admettre tout entière à la fois, instantanément ; pour avoir voulu l'engendrer avec des éléments intellectuels, les lamarckiens se condamnent à invoquer un miracle perpétuellement renouvelé (2), car le propre des explications périphériques est de s'épuiser à reconstruire un infini qui est donné globalement, naïvement dans la vie. Les « prodiges » de l'instinct s'expliquent donc aussi naturellement que la complication des structures organiques, que la continuité du mouvement. On a assez montré que les prodiges existent surtout pour une intelligence avide de tout plier à ses normes et qui s'étonne béatement des résistances que la vie lui offre ; mais comme elle ne dispose que d'un seul type d'explication, comme elle a refusé de se donner d'emblée et globalement — ἀθρόως, eût dit Plotin — la simplicité souveraine de l'intention vitale, elle doit compliquer ses schèmes indéfiniment pour y faire tenir cette vitalité qui la trouble et lui fait peur. Bien des mystères, sans doute, et en particulier ceux qui entourent l'eschatologie, disparaîtraient pour un esprit capable d'admettre plusieurs types d'opérations sans rapport avec les procédés familiers de notre intelligence. L'acte de comprendre, qui réadapte sans cesse l'esprit aux niveaux successifs du réel, n'est pas autre chose, au fond, que le sens de cette diversité métaphysique. Mais justement l'intelligence ne veut pas « comprendre » l'instinct, car il lui faudrait pour cela renoncer à niveler le réel et à installer dans le monde la rassurante médiocrité des concepts. L'instinct, dit très bien Bergson (3), est une véritable vision à distance, c'est-à-dire qu'il n'a pas besoin comme l'intelligence, d'approximations tâtonnantes et discursives pour connaître. Notre intelligence mécanicienne ne comprend bien que ce qu'elle touche, et là où les choses sont trop loin pour être touchées, elle jette à travers le vide le pont des moyens termes : telle serait par exemple, dans la physique cartésienne, la fonction médiatrice de la « matière subtile ».

(1) Cf. Samuel BUTLER, *La vie et l'habitude* (trad. Valéry LARBAUD), pp. 19-27.
(2) PIÉRON, *art. cit.*, p. 358. Cf. LARGUIER DES BANCELS, *Introduction à la psychologie, L'instinct et l'émotion*, p. 183.
(3) *Évolution créatrice*, pp. 182-183.

Contre la Distance logique, la distance qui sépare les concepts, l'esprit dispose du syllogisme. Mais l'instinct échappe à la malédiction du discours. L'étude de la perception nous a déjà révélé dans ce qu'on appelait ici la « théorie de la miniature » un effort pour expliquer comment le paradigme projette dans le cerveau un duplicat subjectif. On ne se défait pas facilement de l'idée que la perception est le « transport » — plus ou moins déguisé — de quelque chose dans l'esprit, parce que l'idée du transport, qui est celle d'une discursion continue dont nous saisissons tous les intermédiaires, passe pour une idée claire et reposante. Mais nous avons vu que la perception est l'objet lui-même dans l'esprit, qu'il n'y a pas médiation, mais bien plutôt « magie », si l'on appelle magique, au sens propre du mot, l'influence qu'un être exerce sur un autre par le seul fait de sa présence, sans aucun contact, sans aucune opération transitive. L'instinct serait bien magique en ce sens, et c'est pourquoi il ne peut à la rigueur se tromper. Cette infaillibilité théorique ne choque les savants (1) que parce qu'ils s'obstinent à faire de l'instinct une intelligence au rabais, comme l'idéalisme fait de la perception une succursale de la mémoire, et parce que la loi de l'intelligence est la discursion, comme celle du souvenir est la relativité. Cependant si l'oiseau avait choisi médiatement les matériaux avec lesquels il nidifie, son industrie multiplierait les miracles. En réalité il a réussi son œuvre parce que c'était lui, parce que c'était elle. Il se trouve qu'ici la seule explication qui n'épaississe pas le mystère est l'explication mystique, car elle admet la relation de l'animal à son œuvre comme un fait primaire, original et irréductible au lieu de la réduire à quelque type de causalité mécanique. Cette conception si simple et si naturelle n'avait pas échappé aux romantiques de la Philosophie de la Nature, qui avaient un sens en quelque sorte panbiotique de la réalité vivante. Schopenhauer (2) cite lui-même des textes de la *Physiologie* de Burdach où l'instinct est rattaché à la sympathie. La sympathie, ou, comme ils disent, le phénomène « sympathétique », occupe une place immense dans les systèmes dynamistes d'un Frédéric Hufeland, d'un Kieser, d'un Passavant (3).

(1) Cf. les excellentes critiques d'Armand SABATIER *Philosophie de l'effort*, pp. 250-332), contre e monisme intellectualiste de Romanes et d'Edmond Perrier.

(2) *Op. cit.*, appendices 26 et 27. Pour Schopenhauer la sympathie, l'instinct sexuel triomphent du temps, qui n'est qu'une forme de la représentation.

(3) Cf. en particulier : *Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen*, 1821.

Il est vrai que chez Bergson cette sympathie manifeste surtout la présence d'un élan vital orienté dans la durée, vers l'avenir des espèces, tandis que chez les romantiques elle exprimait seulement l'unité actuelle de l'organisme macrocosmique et la tendance de toute activité vivante à franchir les frontières visibles que le corps lui impose ; c'est ce dont on recherche les symptômes non pas seulement dans l'instinct, mais dans le « magnétisme animal », dans la génération sexuelle, dans les phénomènes de contagion infectieuse, et jusque dans la gravitation ou l'affinité magnétique. Mais on trouve aussi chez von Kieser, Hufeland ou von Schubert une théorie tout à fait réaliste de la « clairvoyance » instinctive, qui, malgré quelques formules mystiques, ressemble beaucoup à celle de Bergson. Tous s'accordent à penser que l'instinct n'a pas besoin de toucher pour savoir, qu'il se passe des schèmes rationnels du mécanisme. C'est vraiment une télépathie, un délire prophétique. De là les anticipations si remarquables de l'instinct animal : l'oiseau nidifie pour des petits qu'il n'a pas encore, l'araignée tend son piège à une proie future. L'animal agit par inspiration, et non délibérativement. Le prophétisme instinctif n'est donc pas, comme la prévision des astronomes, l'élimination pure et simple du temps ; c'est plutôt la divination d'un futur qui garde sa valeur de futur, son absolue postériorité. La prévision, parce qu'intellectuelle, touche vraiment l'avenir ; elle nie le lendemain comme lendemain réel et annule purement et simplement la durée créatrice. Mais le prophétisme, loin de nier la durée, en épouse le mouvement, et c'est pourquoi il opère à distance, sans contact, en traversant à tire-d'aile toute l'épaisseur du devenir. Ainsi l'essence de l'inspiration artistique est d'anticiper le schéma, jamais l'existence ; c'est un pressentiment qui n'exclut pas les hasards de la création, qui doit compter avec la réalité du temps. Voilà pourquoi Bergson a raison de dire (1) que la durée est essentielle à l'invention, comme elle est essentielle à l'intellection et à l'instinct. C'est là précisément la fonction du schéma dynamique. Le musicien sait toujours dans quelle direction il trouvera le poème qu'il médite et dont les thèmes flottent déjà dans son imagination, mais il ne soupçonne pas lui-même toutes les rencontres qu'il fera sur la route, les aventures merveilleuses et charmantes que lui prépare son propre génie. L'essence de l'*improvisation* consiste justement à se livrer sans réserve

(1) *Évolution créatrice,* p. 368.

à ces aventures de la création musicale ; l'improvisateur s'en va à la découverte de soi-même et pour cela il fait crédit à ces ressources imprévues, à ces surprises miraculeuses que notre esprit inépuisablement nous réserve. De soi-même que ne peut-on attendre ?

Mais alors, dira-t-on, en quoi l'instinct diffère-t-il de l'intuition philosophique ? et que lui manque-t-il pour être la contemplation même de l'absolu ? C'est que justement de l'instinct on ne saurait tout attendre. Avec lui, pas de chance à courir. Car l'instinct n'improvise pas. L'instinct n'est pas prodigue de lui-même. L'instinct ne commet jamais l'imprudence généreuse d'oublier le thème qui l'inspire ; il est non seulement prophétie, mais réminiscence ; tendu vers l'avenir, il reste rivé au passé : en lui l'on retrouve côte à côte, comme dirait C. G. Carus, le principe épiméthéen et le principe prométhéen. Cette infériorité tient à une fatalité singulière de l'évolution. L'évolution, nous l'avons vu, est divergence grandissante ; un être ne peut donc réunir en lui toutes les excellences ; les perfections sont incompatibles (1) et doivent se séparer. Il faut choisir entre l'infaillibilité et la puissance de renouvellement, et seule la première appartient à l'instinct. L'opposition de l'instinct et de l'intelligence n'est pas restée inaperçue des romantiques ; la curieuse théorie du *tellurisme* chez von Kieser la laisse déjà prévoir (2). La pensée « tellurique », par opposition à la pensée « solaire », diurne ou vigilante, se caractérise par la prédominance des forces nocturnes et démoniques de l'âme ; son siège est le système ganglionnaire, tandis que le siège de la sensibilité est le cerveau. Plus nettement encore le biologiste Treviranus oppose la pensée médiate, abstraite et réflexive, à la pensée immédiate ; la première, travaillant avec des symboles, est faillible, mais infinie et partout compétente ; la seconde, inconsciente comme un rêve, s'applique toujours à des cas particuliers ; elle est limitée, mais infaillible, ne dépend ni des sens ni de l'exercice (3). Qu'on juge si le bergsonisme de Treviranus peut aller loin (4) ! La séparation des

(1) Incompatible : *Évolution créatrice*, pp. 109, 182. Il faut « choisir ».

(2) Cf. le recueil *Romantische Naturphilosophie* (Iéna, 1926), pp. 99 sqq.

(3) *Romantische Naturphilosophie*, p. 288.

(4) Les Romantiques, comme Bergson, ont insisté sur l'identité de l'instinct et du travail d'organisation ; BERGSON : « Où commence l'activité de l'instinct ? où finit celle de la nature ? On ne saurait le dire » (*Évolution créatrice*, pp. 151-152) ; CARUS : « Es ist oft schwer die Grenze zu ziehen wo hier das Wachsen, das rein organische Bilden, aufhört, und wo das künstliche Bilden, der Kunsttrieb, anfängt » (*Psyche*, Ed. Klages, Iéna, 1926, p. 82). Mêmes remarques chez Burdach et Treviranus.

systèmes ganglionnaire et cérébral était pour von Schubert une suite de la Chute ; la dualité de l'intelligence et de l'instinct est pour Bergson le résultat naturel d'une dissociation des tendances. A tous les êtres l'évolution a proposé un dilemme analogue. On ne peut pas avoir tout à la fois, et c'est une grande loi de la vie que toute supériorité s'achète au prix de quelque sacrifice. Le progrès de la mémoire humaine, nous l'avons vu, traîne après soi son propre châtiment. La conquête de l'intelligence se paye du renoncement à la clairvoyance instinctive. Et la rançon de l'instinct, c'est le sacrifice de la vigilance intellectuelle.

L'instinct, livré à soi, est aveugle. Depuis Burdach, on a beaucoup épilogué sur l'unilatéralité de l'instinct, et les zoologistes nous en donnent aujourd'hui une foule d'exemples très curieux (1). Ces exemples n'ébranlent nullement l'infaillibilité théorique de l'instinct. Au contraire. L'instinct, si l'on peut dire, n'a parfois tort que *parce qu'il a trop raison*, de même que beaucoup de déments pèchent non point du tout par défaut de logique, mais au contraire parce que leur logique est ridiculement logique, parce que leurs raisonnements sont trop opiniâtres : ils se trompent à force d'avoir inexorablement raison. La vraie logique n'est-elle pas, selon Russell (2), l'art de ne pas déduire ? Ce n'est pas l'adresse qui manque aux instincts : ils sont précis et sûrs comme les acrobaties périlleuses d'un somnambule. Mais survienne le moindre obstacle, ils resteront muets parce qu'ils ne sont faits pour résoudre qu'une seule espèce de problèmes. L'instinct est prophétique, mais non prévoyant. L'intelligence est prévoyante ; c'est-à-dire que disposant d'une pénétration limitée, elle a en revanche, armée du raisonnement et du calcul, les moyens de faire face à une infinité de circonstances possibles ; elle compense la myopie du regard par l'étendue circulaire de sa vision ; elle voit court, mais elle voit en même temps en arrière par la mémoire, en avant par l'inférence. Réciproquement l'instinct a une vision perçante, mais étroite ; il est, si l'on peut dire, aveuglément lucide. C'est ce que Bergson exprime en une formule saisissante, et qui mériterait d'être célèbre : « Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses,

(1) Le major R. W. G. HINGSTON, qui a visité l'Himalaya, en cite de fort amusants dans son livre *Problems of instinct and intelligence* (London, 1928). Retenons surtout, pour sa valeur démonstrative, l'expérience si élégante rapportée par H. PIÉRON, art. cit., *Revue philosophique*, 1908, II, p. 363.

(2) *Essais sceptiques*, p. 134.

l'instinct seul les trouverait ; mais il ne les cherchera jamais (1). » On n'acquiert donc la prévoyance intellectuelle qu'en perdant l'acuité et la certitude de la vision instinctive. L'instinct, savoir absolu et fini tout ensemble, sait imperturbablement ce qu'il sait ; mais il ne sait pas autre chose ; si toutes les situations étaient simples et immuables comme lui, il serait vraiment gnostique, et comparable à la docte ignorance des mystiques. L'instinct est infiniment docte dans les choses pour lesquelles il est fait, et merveilleusement ignorant puisqu'il ne regarde ni à droite ni à gauche, puisqu'il est prisonnier de son excellence rigide, puisqu'il ignore toutes choses sauf une seule qu'il connaît avec la sûreté de l'inconscience. Les ruches des abeilles, dit Pascal (2), formaient il y a mille ans des hexagones aussi parfaits qu'aujourd'hui ; toujours égale à elle-même, dans sa perfection bornée, est la technique de l'instinct. L'instinct est à l'intelligence un peu comme le réflexe à la volition, ou comme la mémoire-habitude à la mémoire pure (3). L'acte volontaire ne nous donne la liberté et l'infinité du choix qu'en renonçant à la certitude aveugle du réflexe. Choix veut dire hésitation, et il n'y a pas hésitation sans possibilité d'erreur. Et de même la rançon de la mémoire consciente, c'est la disparition de ces mécanismes bienheureux que Samuel Butler rattache au règne de la « grâce » ou de la béatitude inconsciente. La mémoire pure est aussi capricieuse que l'habitude est fidèle ; les hommes savent qu'ils ne peuvent compter absolument que sur les automatismes, et ils cherchent par la gymnastique de l'apprentissage, à automatiser la plus grande partie possible de leur activité motrice. C'est peut-être pourquoi le fardeau de la liberté est si lourd à leurs épaules. Il y a dans la spontanéité, surtout lorsqu'elle apparaît sous sa forme morale et met en cause notre responsabilité, un mystère qui nous trouble profondément ; car nous adorons nos chaînes. Personne ne veut être délivré, dit le musicien Paul Dukas en pensant à son drame lyrique *Ariane et Barbe-Bleue* : car les femmes ne veulent pas suivre la bienveillante Ariane vers la lumière, de même que, chez Platon (4), les prisonniers de la caverne ne voulaient pas suivre le philosophe vers le soleil de la vérité. Seuls ceux qui écartent le risque des libres ini-

(1) *Évolution créatrice*, p. 164. Cf. CARUS, *op. cit.*, p. 95.

(2) *Fragment d'un traité du vide.*

(3) *Matière et mémoire*, les deux premiers chapitres, et notamment p. 87. *Évolution créatrice*, pp. 120, 136-137, 194, 198.

(4) *République*, VII, 517 *a*.

tiatives ne se sont jamais trompés. Ils n'ont pas la vocation des erreurs glorieuses. Ils s'en tiennent à la certitude prudente d'un automatisme de tout repos.

Cette alternative nous fait bien sentir l'opposition foncière de l'instinct et de l'intelligence. L'instinct est irrémédiablement limité parce qu'il ne se *sait* pas connaissant. Nous dirions volontiers qu'il est *en soi*, mais non encore *pour soi*. L'intelligence au contraire, capable de fabriquer « des outils à faire des outils », possède par nature une puissance de dédoublement infini qui lui permet de réfléchir sur soi, et trouve dans le langage un moyen de séparer définitivement l'intelligence de ses objets (1). L'instinct est extatique, c'est-à-dire inconscient, puisqu'il n'a pas encore projeté hors de soi, dans l'univers des abstractions, un objet problématique et distinct de lui-même (2). En revanche, prolongeant immédiatement l'organisation comme Burdach et Treviranus l'avaient bien vu, l'instinct porte toujours sur des réalités particulières ; il est « catégorique », tandis que l'intelligence est « hypothétique ». L'amertume de la délivrance consiste justement en ceci que pour dominer les choses et pour agir sur elles il faut renoncer à les connaître singulièrement. Travaillant avec la mémoire (celle que nous appelions la « mémoire constituée »), l'intelligence intercale entre la pensée et les choses cette distance sans laquelle il n'est pas de loisir, donc pas de prévoyance possible. Dans un paysage donné, par exemple, le géographe nous montrera une certaine configuration physique, le militaire un « terrain » plus ou moins facile à défendre, l'agronome un « sol » donné avec ses cultures propres : seul l'artiste s'efforce d'adhérer au paysage lui-même et d'en retrouver, si l'on peut dire, l'hæccéité, la physionomie originale et vraiment unique ; car au delà des croquis abstraits que lui superposent, de leurs points de vue respectifs, l'ingénieur, le tacticien ou le géographe, il y a encore ce quelque chose d'inimitable qui fait qu'un paysage ne ressemble jamais à un autre et se trouve absolument défini quand on en a exprimé l'individualité. Au fond, l'intelligence est surtout l'organe du *quelconque*, et l'on comprend qu'un nominaliste comme Bergson

(1) *Évolution créatrice*, pp. 151, 153, 172-174. Dans le chap. II Bergson énumère les caractères de l'intelligence : elle nous sert à penser le *discontinu*, l'*immobile*, le *solide inorganisé*, le *quelconque*, les *rapports*...

(2) CUVIER, SCHOPENHAUER (*op. cit.*, appendice 27 au IIe livre) comparent l'instinct à un somnambulisme naturel ; CARUS (*op. cit.*, p. 87) à un rêve biologique. C'est l'idée de von Kieser.

incline à en souligner l'impuissance. Les deux derniers chapitres de l'*Évolution créatrice* (1) établissent avec une merveilleuse lucidité que le triomphe de la science moderne a été dans l'avènement des relations, c'est-à-dire des lois, et plus spécialement dans l'aptitude à considérer *n'importe quel* moment du temps. On peut bien dire en effet (et Bergson aurait pu sur ce point invoquer l'exemple de la logistique) que la pensée tend le plus possible à se rendre *indifférente* à sa matière (2). Soucieuse avant tout de prévision et d'économie, elle voudrait extraire le maximum du minimum et elle s'efforce de mettre à la raison les données récalcitrantes qui refusent encore de se laisser absorber par nos lois ; rien en effet ne désole autant le savant que la nécessité d'admettre une donnée qualitative qu'il faudra penser à part. Ainsi donc il paraît que la qualité est « irrationnelle ». Mais nous pourrions aussi tranquillement décréter que toute existence est irrationnelle : notre plus chère ambition n'est-elle pas de faire comme si rien n'existait ? — car nous sommes bien résolus à ne pas nous encombrer de singularités trop originales. Peut-être le fait seul d'exister est-il déjà par lui-même une originalité primordiale, une sorte de contingence radicale dont nous aimons mieux ne pas approfondir le mystère : car l'entendement formel et hypothétique n'a pas les moyens de rendre raison de la quoddité ou effectivité de l'être. En tout cas nous entendons bien que rien ne vienne troubler cet univers merveilleux où l'on saurait avant même de savoir, où tout serait prévu dans quelques relations prêtes à recevoir n'importe quel contenu, où la vérité serait réellement, littéralement indifférente à sa réalisation effective ; il n'y aurait plus qu'à substituer aux lettres leurs valeurs variables, et à « effectuer », l'esprit bornant toute sa dépense à quelques définitions conventionnelles. C'est là une épargne que le langage favorise grandement : les mots nous dispensent de nous reposer sur les choses effectives, comme l'argent nous dispense de prendre appui sur les biens naturels, et comme les chèques eux-mêmes nous dispensent de réaliser trop souvent l'argent jugé trop concret encore.

(1) Entre autres : pp. 250 sqq. sur l'opposition des genres et des lois, pp. 357 sqq., sur le « mécanisme cinématographique » dans la science moderne.

(2) Sur le quelconque : pp. 144 (main humaine), 153 (l'outil), 167-170 (la continuité mathématique comme discontinuité quelconque), 172 (le langage). Déjà l'*Essai* disait du nombre qu'il est « décomposable selon une loi quelconque » (pp. 63-64). L'objectivité même n'est qu'une aperception de subdivisions possibles au sein de l'indivis. Sur l'espace, *Essai*, pp. 86, 158. Cf. *Durée et simultanéité*, pp. 220-221 ; *Essai*, p. 139.

On croit reculer à l'infini le moment — pourtant inéluctable — où l'existence effective reprendra ses droits et donnera sa sanction à l'algèbre abstraite qui pensait la rendre inutile. Les spéculateurs malheureux savent bien que la ruine est la revanche du fait sur le jeu des relations quantitatives. C'est la chose la plus réelle du monde. Mais le moyen de convaincre l'intelligence que son entreprise ressemble à une spéculation malheureuse ?

Telle est sans doute la raison pour laquelle les mathématiques substituent leurs séries réversibles et leurs relations réciproques à l'ordre irréversible de la vie. Une série réversible est une série qu'on peut prendre par *n'importe quel* bout, parce que tous les termes en sont interchangeables, équivalents et homogènes. Au contraire l'ordre irréversible de la vie nous oppose d'emblée un certain absolu et comme une constante élémentaire, à savoir son orientation : car la vie *a un sens*, un sens unique et obligatoire. Il y a une façon de la prendre à l'endroit, et une façon de la prendre à l'envers ; nous ne sommes plus tout à fait libres de commencer par où nous voudrions. La vie comprend en effet des événements qui sont absolument antérieurs, et d'autres qui sont absolument postérieurs comme l'univers d'Aristote comprend un haut et un bas : cette hiérarchie est une donnée arbitraire dont il faut bien se résigner à faire la dépense. Le biographe, le romancier, le musicien, possédant l'expérience de la narration, savent que la succession vitale est un fait dont il est impossible de reculer l' « échéance ». L'artiste paye comptant, et c'est pourquoi il n'a affaire qu'à des réalités effectives. Ainsi donc pour avoir voulu tout connaître l'intelligence ne connaîtra jamais rien ; elle joue avec des promesses d'existence qu'elle ne peut pas tenir sans perdre quelque chose de son universalité, — mais son universalité n'est qu'une neutralité inhumaine, un refus de prendre parti, et l'esprit affamé doit se tourner ailleurs pour rencontrer une réalité nourrissante. Il s'adressera, par exemple, à l'art. Là où l'intelligence ne nous offre que des symboles, c'est-à-dire des signaux qui n'ont pas leur fin en eux-mêmes, l'artiste découvre des êtres qui ont leur valeur propre, leur autonomie et leur dignité ; il n'y a plus derrière les choses visibles une essence que ces choses allégorisent et dont on diffère indéfiniment la réalisation : il n'y a que des existences qui sont prises dans leur sens propre et qui ne conduisent à rien d'autre qu'à elles-mêmes ; pour parler le langage de Schelling, on dirait volontiers que la beauté est « tautégorique ». L'art est désintéressé — cela veut dire d'abord : l'art ne réduit pas

l'univers à cette fonction misérable et instrumentale que lui impose l'arrière-pensée d'une intelligence utilitaire toujours absorbée dans son souci d'épargne. L'artiste ne lésine pas sur le réel, et c'est pourquoi les théoriciens du jeu ont justement fait du loisir une condition de l'activité esthétique. L'univers s'enrichit de toutes les choses qui ne servent à rien, et dont nous découvrons alors les puissances naturelles.

La liste des antithèses bergsoniennes s'allonge ainsi d'une dualité nouvelle. Le bergsonisme réfute à la fois une zoologie anthropomorphique qui projette dans les instincts d'industrie les procédés de notre intelligence (1), et un naturalisme qui, expliquant les superstructures « par en-bas », fait de l'intelligence une complication des conduites animales. Pas plus que l'antithèse de la perception et du souvenir, l'antithèse de l'intelligence et de l'instinct ne se laisse réduire à la différence du plus et du moins. Le monisme, remarque profondément Vialleton, s'absorbe dans la recherche des transitions et des intermédiaires. C'est par exemple la manie des mécanistes que de « boucher les trous », de combler les lacunes du donné. Rien ne nous embarrasse : là où le vide persiste, nous inventerons quelque fiction transitionnelle destinée à compléter la médiation. Pourtant la nature est loin de nous fournir tous les moyens termes dont nous aurions besoin pour imposer silence à la nouveauté. Le philosophe est environné par des diversités dont il ne se débarrasse pas facilement. Toutefois on ne saurait affirmer sans réserve le parallélisme des antithèses de *Matière et mémoire* et de l'*Évolution créatrice.* Il y a certainement un sens où l'on peut dire que l'instinct occupe la place de l'Esprit, puisqu'il marche dans le même sens que la vitalité : l'intelligence représenterait alors le pôle de la matière, car c'est vers la matière qu'elle se laisse naturellement tomber. C'est ce que nous exprimions dans le langage de la Naturphilosophie, en comparant l'instinct à un rêve : le rêve n'est-il pas la limite où tend spontanément une mémoire de plus en plus désintéressée ? Mais d'autre part l'instinct manifeste une incuriosité si remarquable que le « désintéressement » est plutôt, à certains égards (2), l'apanage de l'intelligence. Il est plus facile à la lune de se lever au ponant, dit Carus (3), qu'à l'abeille de fabriquer des cellules rondes, et non hexagonales, ou à

(1) CARUS, *op. cit.*, pp. 88-89. Cf. une pénétrante critique des « transitions » *apud* VIALLETON, Morphologie et transformisme (*Le transformisme*, pp. 76-80).
(2) *Évolution créatrice*, p. 173.
(3) *Psyché*, p. 93.

l'araignée de tisser une toile carrée. Tandis que l'instinct apparaît comme incorrigible dans son aveugle virtuosité, l'intelligence tient de notre vouloir ce don de la recherche et de l'adaptation qui est un privilège de la liberté. L'intelligence, qui descend vers la matière, est faite cependant pour connaître la forme. En réalité l'intelligence n'est anti-vitale que dans la mesure où elle brouille les plans. Dans une philosophie aussi scrupuleusement nominaliste que le bergsonisme, toute erreur tient à la *confusion des niveaux*. L'antithèse, dans *Matière et mémoire*, n'est pas tant selon nous entre souvenir pur et perception pure qu'entre ces deux savoirs « purs » et une connaissance « impure » : celle-ci est tantôt la perception mixte, additionnée de mémoire, tantôt le souvenir abâtardi par la perception. Il y a une intuition de la matière qui est aussi immédiate et absolue que l'intuition spirituelle, et l'instinct peut dès lors ressembler à la perception pure sans risquer d'être confondu avec les fantômes de l'espace. Bergson ne se lasse pas de répéter (1) que l'intelligence est bien chez elle dans le monde des solides géométriques, et que si elle bornait là son ambition, elle irait de succès en succès. Une intelligence critique, c'est-à-dire attentive au « niveau » pour lequel elle est accordée, aurait toujours raison. Mais l'intelligence brouillonne est poursuivie par le démon de l'erreur. Tentée par ce don de réflexion et de dédoublement infini qui la singularise, elle commence par envahir l'esprit lui-même, qu'elle n'est nullement faite pour comprendre ; elle recourt au langage, instrument et résumé de toutes les impuretés, de toutes les usurpations, des approximations les plus grossières. L'équivoque ne se forme-t-elle pas dans la paronymie ? Le langage est accordé au même ton que les concepts. Mais il n'a pas de quoi exprimer les états de conscience. Il est sur un autre plan. Une connaissance intellectuelle désintéressée (2) est donc parfaitement possible ; il suffit que l'intelligence renonce une bonne fois à l'ambiguïté de sa démarche naturelle, qu'elle cesse de penser le mouvant avec l'immobile, le vital avec le mécanique, qu'elle cesse enfin de percevoir pour agir. Mais l'intelligence ne se lasse jamais d' « imiter ». Il y a chez Bergson toute une théorie de l'*imitation* (3), une sorte de mimétique qui

(1) Par exemple : *Évolution créatrice*, p. 217. De même, l'introduction, p. IV.
(2) *Évolution créatrice*, pp. 296, 389.
(3) *Ibid.*, pp. 4, 35-36, 38, 98, 177, 183, 251, 290, 293, 331, 333, 338, 393, 395; *Énergie spirituelle*, p. 44 ; *Deux sources de la morale et de la religion*, pp. 7, 20, 59, 113, 257, 289, 295, 331.

oppose non pas, comme chez Platon, un archétype à son image, mais deux réalités distinctes dont l'une usurpe le visage de l'autre. Cette imposture, et elle seule, fait toute l'illégitimité des contrefaçons intellectualistes. Il est au reste dans la nature de l'intelligence de chercher à s'annexer cette terre étrangère qu'est l'esprit. Elle imite la durée, le mouvement, l'instinct ; elle est médiatement et par artifice ce que l'intuition est immédiatement ; cette virtuose de la combinatoire fabrique des machines et des automates qui n'ont de la spontanéité que l'apparence équivoque ; armée de ses symboles, forte du morcelage qu'elle pratique sur l'univers, elle confectionne laborieusement des succédanés où la fraîcheur du vital ne se reconnaît plus.

Cette fraîcheur native l'intuition seule en a gardé le secret. L'intuition est l'antidote de l'imposture. Elle est toujours sans mélange et de bon aloi, n'ayant pas eu, comme l'intelligence symbolique, à traverser l'épaisseur des conventions pour rejoindre la vie. Elle ne substituera jamais les artifices maussades de la chimie aux progénitures gracieuses et ingénues de la vitalité. Le rossignol artificiel de l'empereur du Japon, dans l'opéra de Stravinski, ne saurait rivaliser avec le rossignol vivant. Pourquoi la vie imiterait-elle, puisqu'elle peut trouver l'original ? L'intuition nous ramène à ce paradis perdu de l'esprit dans lequel les supériorités complémentaires ne s'excluaient pas. Plus de perfections incompatibles : la virtuosité de l'instinct s'allie à la curiosité sans bornes de l'intelligence ; nous échappons, pour un instant, à la fatalité de l'alternative que nous proposait l'évolution. Si l'instinct trouve sans pouvoir chercher autre chose, et si l'intelligence peut chercher n'importe quoi sans être jamais assurée de trouver, l'intuition seule pourrait à la fois trouver et chercher et elle ne cherche, bien souvent, que parce qu'elle a déjà trouvé... L'intuition n'a plus besoin de choisir : elle surmonte momentanément la misère de la vie, transcende cette loi du pis-aller dont parle Leibniz et qui dans l'univers installe le Meilleur là où on attendait l'excellence absolue. Mais aussi l'intuition répugne à s'annexer violemment le réel ; et c'est en quoi elle mérite, comme l'instinct, que nous l'appelions du nom d'extase. L'intelligence, bardée de préjugés, traîne mélancoliquement parmi les choses sa cuirasse de concepts et de schémas. Elle ne condescend pas au donné et reste sourde à l'imprévu et à l'inentendu. Aux choses de s'arranger comme elles pourront afin de se caser quelque part dans un compartiment de notre système, qui ne demande, au surplus, qu'à les loger : car on a tout prévu.

L'intuition renonce à ces satisfactions puériles. Elle n'est pas seulement assimilation *du* donné, mais encore et surtout assimilation *au* donné. Elle rejette le matelas des préjugés. Au lieu d'attirer chez soi la réalité, elle va la trouver chez elle, sur le plan qui lui est propre. Mais l'extase nous réserve une surprise : dans l'objectivité la plus aiguë le moi éprouve l'intensification fervente et passionnée de ses propres puissances. L'intuition, qui est aussi lucide que l'instinct, serait aussi inconsciente que l'intelligence ; nous lui devons la conscience aiguë de nous-mêmes, et non, comme l'ont écrit des esprits frivoles, la torpeur des sens. Les mystiques expérimentent dans le ravissement l'exaltation paradoxale de leur moi, dans l'extroversion unitive la haute température du recueillement. Par une dérision singulière l'intelligence, qui dévorerait tout l'univers si elle pouvait, n'aboutit qu'à exténuer peu à peu notre personne ; mais l'esprit qui condescend au donné et l'approfondit en oubliant son moi se retrouvera lui-même : il sera tout ensemble face à face avec soi et en tête à tête avec l'objet, tout ensemble seul et, comme dit Plotin, seul à seul : μόνος πρὸς μόνον.

III. — La Matière et la Vie. — Cette vie et cet instinct ne sont pas seuls dans le monde. Ils sont en présence d'une matière dont ils ne font pas ce qu'ils veulent, et Bergson est trop réaliste pour n'en pas tenir compte. C'est le revers de la médaille. Les organismes réels résultent ainsi d'un compromis que la vie a dû accepter, bon gré mal gré. Ce compromis, *Matière et mémoire* en décrivait un aspect psychologique : la relation du cerveau à la pensée. Nous avons appris alors qu'il n'existe entre le corps et l'âme aucun rapport intelligible de causation, aucune communication transitive ou, comme dirait Leibniz, aucune « influence » réelle. Le cerveau est, au sens propre, l'organe ou l'instrument des souvenirs ; c'est-à-dire qu'il est à leur service et ne les contient pas : le cerveau sert à activer la mémoire, il lui permet de se convertir en mouvements, en perceptions et en action ; voilà tout.

L'analyse de la finalité biologique nous autoriserait à être plus catégoriques encore. La vie est infiniment riche et profonde ; elle n'avait rien à gagner à lier son sort à une matière qui est incapable d'en exprimer toutes les nuances. L'élan organisateur explique, à plus forte raison, les « miracles de l'organisme ». Il ne faut pas admirer les structures prodigieusement compliquées des êtres vivants ; car qui peut le plus, *a fortiori*, peut le moins. Derrière ces formes éton-

nantes il y a l'élan vital qui pouvait encore bien davantage, et qui n'épuise pas dans ses œuvres les ressources inépuisablement variées de son génie. Au fond l'étonnement téléologique vient d'une espèce de matérialisme inconscient qui s'explique par la démarche habituelle de notre intelligence, toujours avide d'assembler des éléments pour composer les totalités : les moindres détails d'un organisme représenteraient autant de conquêtes positives, comme s'ils avaient par eux-mêmes une valeur et un sens ; on ne s'intéresse donc qu'à la réalité « optique » ou morphologique des choses, la seule qui occupe une place dans l'espace, la seule qui existe pour l'œil, la seule qui paraisse conquise sur le néant. Mais l'idée que cette complication visuelle pourrait s'expliquer par un principe tout différent diminue notablement notre admiration pour la machine elle-même. En fait le corps représente moins un ensemble de moyens employés qu'un ensemble d'obstacles tournés (1) ; et le langage, tout de même, est moins un instrument qu'un empêchement. Le langage dissimule et déforme autant qu'il exprime ; le langage trahit, aux deux sens du verbe « trahir » : il révèle et il renie... Suprême dérision : il ne révèle qu'en reniant ! Telle est la contradiction ironique de l'organe-obstacle : c'est le *quamvis* qui est le *quia*... Le corps en général est donc impédiment autant qu'instrument ; le corps fait écran à la perception, et *par là même* la rend possible ! Sa résistance et son inertie elles-mêmes sont paradoxalement un stimulant de la vitalité... Le corps exprime ce que la vie a dû surmonter, ce qu'elle a dû aussi abandonner d'elle-même afin de se rendre visible. On pourrait dire en ce sens, et sans vaine paradoxologie, que l'animal voit *malgré* ses yeux plutôt que par leur moyen (2). Il n'est guère dans le bergsonisme d'idée plus profonde et féconde. Les corps, peut-on ajouter, loin d'être la cause ou même la simple traduction du spirituel, représentent au contraire tout ce que l'âme a dû vaincre pour cohabiter avec une matière qui paraît lui faire violence et où elle se croit à l'étroit. L'âme ne peut être sans corps, et pourtant elle n'est pas faite non plus pour le corps : tout nous le dit ; elle proteste, à tort ou à raison, de sa dignité incomparable et de sa vocation sublime. La valeur et la beauté du corps résident non point du tout dans les choses que le corps réussit à exprimer, mais au contraire dans celles que nous devinons et qu'il n'exprimera

(1) *Évolution créatrice*, p. 102 ; *Deux sources de la morale et de la religion*, pp. 52, 118, 335.
(2) *Ibid.*, pp. 97 et sqq. Cf. *Énergie spirituelle*, p. 22.

jamais, dans la muette protestation des sous-entendus. Les perfections du corps ne sont qu'une allusion dérisoire à cet au-delà inexprimé ; l'esprit se débat contre la lourdeur de la chair qui l'isole et le divise contre lui-même, et de là naissent tous les malentendus métaphysiques de la connaissance. Toutefois il manquait au σῶμα σῆμα pythagoricien la complication dialectique et le paradoxe de l'organe-obstacle : car le prisonnier a besoin de sa prison, n'est le peu qu'il est que dans cette prison et grâce à elle ! La pesanteur de la chair est la condition même de son existence personnelle. Il n'en reste pas moins que le *vinculum* a quelque chose de gratuit et de contingent : parlant de la pluralité des mondes habités, Bergson n'avance-t-il pas que la vie peut revêtir dans les galaxies inconnues les formes les plus insoupçonnées ?

On voit ainsi ce qu'il faut penser du rapport de la matière à la vie (1). La matière ne favorise pas plus la vie que la montagne ne cause le tunnel. Évidemment s'il n'y avait pas de montagne il n'y aurait pas de tunnel. Mais si les tunnels eux-mêmes étaient inutiles, qui songerait à s'en plaindre ? Le tunnel représente simplement ce qu'on pouvait faire de mieux sur une planète où il y a des montagnes et mille autres difficultés qui empêchent les routes de passer. Mais le tunnel lui-même n'est rien : il représente seulement de la montagne vaincue, de même que nos organes représentent chacun une défaite de la matière. Le corps n'est donc là que pour être vaincu. La vie n'a pas besoin du corps, au contraire, elle voudrait bien être seule et aller droit à son but sans avoir à transpercer des montagnes. Mais le corps est là. Il a fallu le contourner, l'éluder, le sublimer par toutes sortes de ruses savantes. Pour bien comprendre cette opération il faudrait renverser de fond en comble l'ordre favori de notre intelligence mécanicienne. On verrait alors que la seule réalité positive et vraiment première, c'est l'effort même de la vie pour ennoblir et spiritualiser cette matière qui lui résiste. Telle est l'interversion des évidences que le bergsonisme nous suggère : le comble de la positivité n'est pas ce qui est obvie et spatial, tangible et visible. Le corps représente une interruption partielle de la vie, de même que l'idée est une négation de la pensée et le repos une négation du mouvement. Nous avons peine à nous habituer à cette idée que les concepts, les

(1) *Évolution créatrice*, pp. 102-103 et 111-112 (sur la négativité des circonstances d'adaptation). Bergson emploie l'image du canal et de la route : l'image du tunnel semble plus nette encore.

instants et les corps expriment un abandon, et non pas du tout un gain. Cependant le concept est une fracture de la pensée, une pensée suspendue. On pourrait dire que le concept et le mot, comme la matière, sont des « obstacles tournés », et qu'ils tirent toute leur valeur de l'énergie spirituelle qui lutte contre eux. On voit aisément comment, par delà *Matière et mémoire*, l'*Évolution créatrice* semble rejoindre les conclusions de l'*Essai*. La matière n'apparaît plus aussi nettement dans sa fonction positive, qui est l'activation du passé : elle est surtout le *mal nécessaire*, autant dire un pis-aller que la vie a dû accepter ; la vie fait de son mieux, et elle s'exerce à accomplir des chefs-d'œuvre avec ces misérables matériaux : on ne saurait plus ingénieusement s'adapter à la mauvaise fortune, ni trouver pour ce qu'Aristote eût appelé le moindre mal, μεῖον κακόν, des solutions plus élégantes. Si la vie n'avait pas à compter avec ce fardeau, quels miracles n'accomplirait-elle pas ! Mais elle court à chaque pas des dangers mortels. La matière fait cruellement payer à la vie ses entreprises. Bergson appelle souvent *fascination* (1) cette action en retour par laquelle la matière détruit l'œuvre de l'élan vital. Déjà à l'époque où Bergson insistait plutôt sur la fonction positive de la cérébration, il parlait souvent (2) de l'attraction que le présent exerce sur les souvenirs sans chair. Maintenant, reparlant le langage intransigeant de l'*Essai*, il souligne surtout la perfidie de ses séductions et il le fait en des termes qui rappellent certaines formules de Plotin (3) : à tout moment le corps ensorcelle l'âme (γοητεύει...) par ses prestiges de charlatan, et la menace d'ankylose. Dans certaines espèces animales (Foraminifères, Lingules) ou végétales (Champignons) la vie s'est ainsi laissé hypnotiser ou méduser par la matière : l'évolution a tourné court, cependant que l'élan vital succombait à la torpeur envahissante. Mais ce qu'il importe ici de comprendre c'est que jusque dans l'adversité l'esprit reste victime de lui-même : la vie est prise à son propre piège, et les formes qu'elle s'appliquait imprudemment à maîtriser se retournent contre elle. La comédie a pour fonction en grande partie (4) de nous rendre sensibles ces revanches offensives de la

(1) *Évolution créatrice*, pp. 111 (« ankylose »), 113, 138, 172, 175 (p. 108 il est question, vice versa, d'une action magnétique de la vie sur la matière). *Le rire*, pp. 20, 142. Déjà dans l'*Essai* (pp. 75, 77, 102, 173) il est question de l' « obsession » de l'espace.

(2) *Matière et mémoire*, p. 79 ; *Énergie spirituelle*, p. 97.

(3) Par exemple : *Ennéades*, V, 1, § 2.

(4) *Le rire*, pp. 22, 38-40.

matière ; il ne faut pas, bien entendu, que l'accident atteigne le centre ou la totalité de notre destinée, car le comique alors redeviendrait sérieux ; si la culbute nous coûte la vie, elle tourne au tragique ; mais si elle est une simple revanche passagère, superficielle et locale de la gravitation sur un être dont la vocation est la lévitation et la grâce, elle donne envie de rire ; nous nous divertissons aux échecs anodins du « distrait », en qui la caricature exagère encore cette action fascinatrice du corps ; ainsi le *lapsus* fait rire parce qu'il est une victoire fortuite de la pesanteur, une chute minuscule de l'attention vitale, parce qu'il est, comme un bâillement intempestif, la distraction-éclair de notre vigilance et de notre liberté. Ce relâchement imperceptible, comme toute étourderie, tient à l'inertie corporelle... La vie est aux prises avec un principe barbare dont elle ne fait pas ce qu'elle veut et qui se révolte volontiers : l'histoire des espèces est pleine de ces révoltes et de ces défaites.

Devrons-nous donc regarder la matière comme une sorte de luxe déplorable que la nature s'est offert de gaieté de cœur et qui n'a d'autre effet que de retarder l'avènement de la liberté ? En ce cas le quatrième chapitre de *Matière et mémoire* n'aurait vraiment servi à rien et l'étude des conditions de la vie rétablirait le dualisme qu'une méditation attentive de la perception avait surmonté. Déjà pourtant ce que nous appelions dialectique de l'organe-obstacle établit la nécessité de l'incarnation. Il n'y a pas d'âmes en peine. On nous donne à entendre à diverses reprises que la matière n'est pas seulement un *impedimentum* : elle est aussi, par un côté, la collaboratrice essentielle de la vie. 1º Et d'abord la matière n'a pas perdu, en devenant cosmique, le rôle qu'elle jouait dans son opposition à la mémoire individuelle ; si elle pèse souvent fort lourd à la vie, il faut bien dire que le point de vue de l'*Évolution créatrice* n'est plus psychologique, et que le rôle du corps est ici tenu par la matière ; la matière n'est pas, comme le corps, déjà effleurée par l'esprit, mais représente la limite absolue de la perception pure, la *terra ignota* du philosophe. Et pourtant cet en-dehors radical n'est même pas absolument anti-spirituel. Il aide l'élan vital à prendre conscience de lui-même ; il fait que la vie est « pour soi », et non pas seulement « en soi ». Dans une des conférences anglaises, en 1911 (1), Bergson attribuait à la matière deux

(1) Recueillie dans l'*Énergie spirituelle* : voir p. 22. Cf. *Évolution créatrice*, pp. 280 (la matière divise effectivement ce qui était virtuellement multiple dans la vie), 292 (la séparation des individus était inscrite, pour ainsi dire, en filigrane dans l'élan

fonctions principales : d'abord elle *divise et précise*, ensuite elle *provoque l'effort*. Non que la matière possède rien qui ressemble à un pouvoir d'individuation : car toute « hæccéité » vient de l'esprit ; mais seule elle est capable, *rétrécissant* la vie, de la rendre présente à soi. Après tout, l'organisme est ὡρισμένον καὶ τέλειον ! L'organisme est, comme l'Absolu, un chef-d'œuvre clos, une totalité monadique et un microcosme. L'utilité fondamentale de la perception consiste, nous l'avons vu, dans le rétrécissement de la conscience. Notre mémoire est infiniment vaste ; mais qui sait si infinité ne veut pas dire parfois impuissance ? Une mémoire démesurée ne nous aide ordinairement en rien à faire face aux problèmes urgents de l'existence ; et il n'est pas d'effort créateur sans un rétrécissement systématique du savoir. *Sapientia rerum terminos novit*, dit Sénèque. Par un renversement curieux (1) Bergson en arrive même à traiter le rêve avec son fatras d'inutiles souvenirs comme l'irruption de la matérialité véritable dans l'esprit. La vie tend par elle-même à occuper le plus de place possible : mais à quoi cela peut-il bien nous servir, si elle perd ainsi toute efficacité, toute influence sérieuse sur les destinées de l'univers ? Heureusement la matière est là qui filtre le courant vital à travers des individualités divergentes, de même que le discours filtre la pensée en concepts discrets. Le système nerveux, nous l'avons vu, n'a pour but que de préciser et canaliser une énergie diffuse (2) : il intensifie ainsi notre action sur les choses. Et plus généralement la fonction de la matière, chez tous les vivants, végétaux et animaux, est d'accumuler une énergie potentielle que la vie dépense ensuite librement. La matière sert donc à concentrer la vie, à la rendre attentive et vigilante, en même temps qu'à séparer les consciences. De cette étroitesse l'instinct, qui est la vie même, supporte comme la perception pratique la bienfaisance contrainte : non qu'il dépende, comme la perception, de la police du cerveau ; sa limitation, nécessitée par la matière en général, n'est pas aussi déformante que celle de la perception utilitaire, elle est seulement restrictive : resserré sur lui-même il acquiert lucidité et précision ; il se ramasse et nous rend visible l'opération de la vie. L'étroitesse, condition de toute révéla-

vital, mais c'est la matière qui l'actualise). *Essai*, p. 104 : l'espace force nos états de conscience à s'exprimer et à se distinguer entre eux ; *Deux sources de la morale et de la religion*, p. 118.

(1) Ces textes paradoxaux se trouvent : *Évolution créatrice*, pp. 220, 226, 228.

(2) *Évolution créatrice*, pp. 102, 120.

tion : n'était-ce pas déjà l'idée centrale de la philosophie de Bœhme (1) ?

D'autre part la matière « provoque l'effort ». Non seulement elle représente à tout moment la résistance contre laquelle la vie doit s'affirmer, mais elle est originairement le tremplin dont la détente a projeté l'élan vital sur les avenues de plus en plus ramifiées de l'évolution (2). C'est ce qu'exprime l'image même de l'élan ou de l'essor : l'élan suppose un point d'appui solide, un tremplin qui fournit à la vie l'impulsion initiale, de même que l'explosion suppose un obstacle contre lequel se révoltent les forces expansives. C'est sur un tremplin que la dialectique de la *République* et l'érotique du *Banquet* prennent leur élan pour bondir l'une vers le Bien l'autre vers le Beau : les ἐπιϐάσεις (3), chez Platon, donnent leur détente aux ὁρμαί. La Hormé de Mourgue n'a-t-elle pas quelque chose de platonicien ? Il est probable que s'il n'y avait pas de matière, il y aurait encore la vie, mais non pas l'élan vital : l'évolution proprement dite perdrait sa raison d'être, qui est la prévalence croissante de la liberté ; l'esprit, désespérément solitaire dans un monde désertique, aurait oublié la joie en même temps que l'angoisse du danger. Car la joie est dans la victoire. « Toute grande joie a un accent triomphal... Partout où il y a joie, il y a création » (4). C'est là notre vraie grandeur, et nos défaites mêmes sont glorieuses, qui manifestent la dignité de l'esprit. La vie exige donc une altérité qui lui est relative parce qu'elle lui doit son ressort, sa convergence intérieure et, pour tout dire, sa finalité ; souvent même (5) Bergson se hasarde à traiter les deux forces comme nécessairement complémentaires. Parce que la matière résiste à notre liberté, l'esprit a désormais une vocation en ce monde : il prépare à travers les espèces successives l'apothéose de la liberté.

Mais après tout ce n'est peut-être là qu'une façon de parler. Que nous importe que la matière collabore par son hostilité même à l'édification de la liberté, si elle reste en soi un donné autonome et indocile ? Réduisons-la en pensée presque à rien : il faut tout de même qu'elle soit là pour que l'évolution commence. L'organisation, qu'on oppose à la fabrication (6), part d'un point *presque* mathématique,

(1) *De triplici vita*, I, 35-36 ; II, 12.

(2) P. 107.

(3) *Rép.*, VI, 511 *b* (cf. PLOTIN, *Enn.*, VI, 7, 36). Ἐπαναϐασμοί : *Banquet*, 211 *c* ; Ἐπιϐάθραι : PLOTIN. *Enn.*, I, 6, 1.

(4) *Énergie spirituelle*, p. 23.

(5) *Évolution créatrice*, p. 279. Cf. p. 12.

(6) P. 100.

d'un *minimum* de matière. Mais un minimum n'est pas rien : la matière était déjà là, et ce deuxième principe semble indépendant du premier. La vie, ajoute-t-on, n'entre dans l'espace qu'à regret : mais enfin, de bonne ou de mauvaise grâce, elle y entre, et l'espace a tout l'air de l'attendre pour lui fournir l'aliment des négations excitantes. Il est vrai qu'ailleurs (1) (car la question est bien l'une des plus complexes du bergsonisme) l'affirmation moniste prévaut : les choses mêmes durent et la matière est encore relativement spirituelle, ne différant de l'esprit que par sa complaisance plus grande à l'inertie de l'espace. N'importe : le problème que soulevait la matière va désormais se poser à propos de l'espace. Il suffit qu'il y ait deux limites, deux absolus théoriquement concevables au delà de la matière comme au delà de la conscience. Sans doute on nous promet, à deux reprises (2), d'en démontrer l'origine commune. Mais la suite prouve (3) que la matière dure uniquement par sa solidarité avec la vie, que tout le positif de la matière appartient à la vie dont elle participe encore à un très faible degré. Assurément la vie ressemble à ce qui dans la matière est vital : mais cette vitalité n'est que l'accident d'un principe dominé par des forces matérialisantes. La vérité est qu'il y a dans le bergsonisme non pas tant deux « principes » opposés que deux mouvements inverses : l'un ascendant, l'autre descendant. C'est ce que nos remarques sur la « confusion des niveaux » feront mieux comprendre à présent. De la conscience à la matière il n'y a au fond qu'une seule échelle de réalités de moins en moins denses ; mais cette échelle, on peut la prendre soit dans un sens, soit dans l'autre ; soit à l'endroit, soit à l'envers. La matière, en somme, n'est rien, et la contrariété est plutôt entre des directions qu'entre des *choses* l'une absolument positive, l'autre absolument négative. De même le « néant-en-soi » qui est paradoxalement, chez Plotin, le principe du mal, se trouve toujours au delà, toujours plus bas que le Bas : le non-être absolu ne coïncide-t-il pas, en somme, avec l'intention de descendre portée à sa limite ? Dans le même sens que la vie marchent l'instinct, l'intuition, l'intellection : comme le *nisus formativus*, c'est-à-dire le travail d'organisation, ils sont centrifuges, et quoique inspirés par une totalité dynamique, ou séminale, réellement novateurs, car ils vont sans cesse du possible à l'acte. En sens contraire — l'intelli-

(1) Pp. 10-12, 42, 226, 325 (toute qualité est changement). Cf. p. 219.
(2) Pp. 194 et 201. Cf. *Énergie spirituelle*, p. 18.
(3) Pp. 371, 399.

gence fabricatrice, la perception ambiguë, la mémoire constituée qui, au lieu de rester contemporaines de la vie, retardent son mouvement en transportant sur d'autres niveaux leurs symboles tout faits. Les coefficients « plus » et « moins » affectent donc deux *tendances* et non point deux *substances* ; et le bergsonisme nous apparaît comme un *monisme* de la substance, un *dualisme* de la tendance. Il n'y a de réalité absolue que la vie, et l'espace même n'existe que par la vitalité de contrebande qu'il a réussi à dérober ou à contrefaire, et grâce à laquelle il nous fait tant bien que mal illusion ; sans cet escamotage, sans les pastiches du mécanisme il ne serait rien. L'espace n'est rien, mais la tendance anti-vitale qui aboutit à ce rien est vraiment quelque chose. Dans une doctrine dynamiste qui n'admet que des tendances orientées, la « polarité » des principes a un sens psychologique très clair, et, pourrait-on dire, expérimental : la matière représente tout ce qui va contre le cours de la vie, tout ce qui renverse un ordre naturellement irréversible, tout ce qui résiste à l'effort de la conscience.

Non que la gravité du conflit s'en trouve en rien atténuée. Maintenant que la conscience a reconnu pour obstacle à son essor non pas une substance, mais une tendance, sa destinée est encore bien plus critique. De cette tendance elle est elle-même le foyer — car les tendances n'existent que par une volonté qui en est la source. Nous souhaiterions presque une entité maligne qui s'appelât matière, espace, ou comme on voudra : d'une entité on peut se détourner, comme Ulysse détourne sa galère loin des Sirènes qui veulent le perdre. Aussi Plotin s'emploie-t-il à prouver que le mal ne provient pas, comme le pressentaient les Stoïciens, d'une malveillance intentionnelle, mais d'une hypostase à l'envers. Nous voudrions bien circonscrire le mal hors de nous, et nous ferions même l'impossible pour éviter cette mauvaise fréquentation. Or le mal est en nous. Nous préférerions le démon, pourvu qu'il fût localisable et repérable. Mais comment s'exorcisera-t-on soi-même ? Le mal n'est pas une entité, c'est une intention, une mauvaise volonté, et la conscience ne s'en purge pas facilement. La conscience loge son ennemi chez elle. Le ver est dans le fruit. La philosophie du *Rire* ne comporte-t-elle pas elle-même une dose imperceptible d'amertume (1) ? Tout d'abord qu'il y ait en présence l'un de l'autre, l'un *dans* l'autre deux mouvements inverses, c'est ce que nous démontrerait la science mécaniste elle-

(1) *Le rire*, pp. 151-153.

même, qui n'appréhende de la vie que l'aspect destruction ou « catagénèse » (1). La tendance mauvaise s'attache aux pas de la tendance positive ; c'est elle qui convertit à tout moment l'évolution en processus circulaire (2) : de même que la gravitation résulte de deux forces divergentes qui se composent, ainsi le piétinement des espèces stationnaires n'est que le compromis intervenu entre lévitation et géotropisme, entre la vie qui voudrait monter et l'inclination anti-spirituelle qui voudrait descendre, entre l'inertie de la pesanteur et la vocation du progrès ou, comme Bergson le dira plus tard, entre la pression et l'aspiration ; la conscience, déchirée contre elle-même, adopte une moyenne et tourbillonne sur place. Cette solution transactionnelle que Bergson ne fait qu'indiquer nous révélera, si nous l'analysons, l'antagonisme cruel des tendances : le vivant n'avance plus, et son immobilité représente une victoire de la force régressive. Mais cette immobilité n'est pas un repos pur et simple ; car il n'y a pas dans l'univers de repos pur et simple, il n'y a que des tendances qui accidentellement s'immobilisent quand leurs forces sont égales et inverses. Si la matière prévalait absolument, elle provoquerait une dissolution, c'est-à-dire encore un mouvement. Οὐ γὰρ μόνον κινήσεώς ἐστιν ἐνέργεια, ἀλλὰ καὶ ἀκινησίας, disait déjà Aristote ; et encore : οὐ πᾶν τὸ ἀκίνητον ἠρεμεῖ (3). Car il y a, selon Kierkegaard, une immobilité active où se dissimule l'énergie intense du repos et la positivité de la négation ; et Michel Lermontov parle lui aussi de cette tranquillité dans les passions qui est un signe de force secrète, de plénitude et de profondeur. Il faut donc que l'immobilité du vivant cache une effervescence intérieure, et c'est ce qu'exprime l'image de la rotation : les forces positives n'ont pas entièrement succombé puisque le vivant subsiste et défend au moins le terrain gagné. De là cette impatience profonde de l'esprit immobilisé ; la vie reste active dans l'inaction et se refuse à disparaître.

Mais ce qu'il y a de plus tragique, c'est que la tendance mortelle loge au cœur de la vitalité elle-même. Par une dérision singulière la vie a besoin pour s'affirmer de cette matière qui la tue : il y a en elle un déchirement naissant qui se résout dans le mouvement continué du devenir, et qui explique à la fois l'utilité et la malfaisance du

(1) Pp. 21, 37-39.
(2) Pp. 139, 292.
(3) *Physique*, IV, 12, 221 *b*, 12 ; et *Eth. Nic.*, VII, 1154 *b*, 26-27. Cf. KIERKEGAARD, *La pureté du cœur*, trad. fr., p. 235.

principe spatial. La même ironie qui rend la mémoire contradictoire avec soi-même (1) condamne la vie à périr par la vie. C'est la rançon dont se paye en ce monde toute supériorité. La mémoire constituée, disions-nous, renie et dément la mémoire constituante, dont elle est pourtant l'épanouissement nécessaire. L'intelligence, selon les *Deux sources de la morale et de la religion*, se retourne contre la vie qu'elle était destinée à servir. La liberté expire dans le choix qui pourtant la manifeste. « La faculté qu'on avait de choisir ne peut pas se lire dans le choix qu'on a fait en vertu d'elle », avouera *Durée et simultanéité* ; et l'*Évolution créatrice* : « ... L'acte par lequel la vie s'achemine à la création d'une forme nouvelle, et l'acte par lequel cette forme se dessine, sont deux mouvements souvent antagonistes » (2). Il y a là une sorte de parricide spirituel qui est la loi même de la vie. Ainsi l'individu ne se réalise complètement que dans sa descendance, et pourtant nous savons que la progéniture est naturellement ingrate et qu'elle oublie volontiers le sacrifice maternel. L'individu ne se réalise complètement que dans la société, et la société est le plus souvent mortelle aux originalités soumises à sa loi. Comme l'individu périt par l'espèce et par le groupe qui devaient pourtant l'exalter, celle-là dans la durée, celui-ci dans l'espace, ainsi la vie elle-même périt par l'individu, et plus généralement par les formes organiques qui, en la rendant visible, la renient. A chaque instant l'improvisation créatrice est ainsi en péril de mort ; à chaque pas le génie de l'innovation est menacé de radotage, de délayage et de bégaiement. La création musicale est peut-être, à cet égard, la plus décevante de toutes ; le musicien expérimente sans cesse l'antagonisme des deux mouvements inverses, l'un contrariant et refrénant l'autre. A peine l'inspiration a-t-elle pris chair qu'elle succombe déjà aux développements conventionnels qui de toutes parts affluent à sa rencontre ; la moindre idée mélodique attire un essaim de formules toutes préparées vers lesquelles une sensibilité un peu complaisante se laisse volontiers glisser. Le commencement n'a pas plus tôt commencé qu'il se met déjà à continuer, c'est-à-dire à rabâcher ;

(1) Les textes que nous commentons ici sont les suivants : *Évolution créatrice*, pp. 14 (conflit de l'individuation et de la reproduction), 281-282 (conflit de l'individuation et de l'association), 276 (égoïsme de l'espèce), 259 et 293 (conflit de l'intelligence et de la vie), et surtout pp. 138-140. Cf. Georg SIMMEL, *Der Konflikt der modernen Kultur*.

(2) *Évolution créatrice*, p. 140 ; *Durée et simultanéité*, p. 107.

l'avachissement guette l'inventeur comme une malédiction. Le créateur véritable se refuse à l'entraînement des clichés ; c'est une lutte de tous les instants ; car nous sentons en nous-mêmes la déclivité fatale sur laquelle le génie s'engage déjà par le fait même qu'il sort de l'abstention. En chaque point du travail créateur nous devons faire ainsi la sourde oreille aux mille bonnes recettes qui s'offrent à nous tirer d'embarras. On comprend mieux maintenant en quel sens la matière est distincte de l'esprit, en quel sens elle lui est apparentée. Certes les invitations de la matière sont funestes à la vie ; mais ce qui les rend particulièrement insidieuses, c'est qu'elles émanent de la vie elle-même : la même exigence qui entraîne la vie vers une libération intégrale l'emprisonnera, si elle ne se raidit pas contre elle-même, dans des formes sans âme. De toutes les tentations la plus subtile est celle qui vient de l'esprit, parle au nom de l'esprit, prétend nous induire en spiritualité. Nous ne dissipons pas volontiers l'équivoque. Nous persistons à regarder les formes sans âme comme un gain et un succès de la vie alors qu'elles annoncent une décadence. Mais ce qui est paradoxal, c'est que nous n'avons pas entièrement tort, puisque la vie doit en passer par là et que sa décadence même prépare son apothéose. Ainsi se trouvent du même coup excusées les bévues grossières et les roueries de l'intelligence (1). Nous disons : excusées, et non point justifiées. L'intelligence est le purgatoire de l'intuition. C'est un mal nécessaire. La vie ne pouvait pas s'infliger gratuitement le fardeau d'une matérialité qui l'écraserait d'un moment à l'autre. Tout ce que la vie effleure doit avoir une signification interne et organique. Le mort, dit Bergson, garde encore quelque temps les traits du vivant. Aurait-on consacré un livre entier aux mécanismes qui tirent l'esprit de son rêve si ces mécanismes n'étaient qu'une vaine et coûteuse fantaisie de la nature, s'ils ne portaient eux-mêmes la signature de l'esprit ?

Avec cette cruelle réalité la vie ne le prendra pas de trop haut. Comment volatiliserait-elle la matière, puisque la matière est l'aboutissant d'une tendance qu'elle porte en soi ? Elle ne peut donc ignorer son ennemi. D'ailleurs — et Bergson le répète souvent avec une grande netteté (2) — la force de la vie est une force limitée, et non

(1) On peut trouver dans l'*Évolution créatrice* quelques textes réhabilitant la démarche de l'intelligence, au moins à titre de propédeutique; pp. 175, 192, 198, 216, 259, 296.

(2) Pp. 137, 154, 162, 276.

pas toute-puissante. Elle manœuvrera donc par la *ruse*, d'abord petitement et humblement. Le tour de force de la vie, ce fut de faire servir la matière elle-même à ses desseins (1), d'en adopter astucieusement l'inclination pour ensuite la capter et vaincre la nécessité. De ce subterfuge résulte le *modus vivendi* qu'on nomme cerveau. La métaphysique de la matière jette rétrospectivement un jour nouveau sur la fonction du système nerveux. Le cerveau, nous le savons, n'est ni la cause ni le siège de la pensée (car ces mots n'ont pas de sens) et la corporéité représente simplement une interruption de l'élan vital. Comment devons-nous l'entendre ? La vie accepte la matière telle qu'elle est, mais, comme une bonne diplomate, elle divise pour régner : le cerveau lui sert justement (2) à « diviser l'automatisme contre lui-même », à mettre l'action aux prises avec l'action. La fonction du cerveau est de créer indéfiniment de nouvelles habitudes capables de neutraliser les anciennes. Directement le cerveau ne peut créer que des mécanismes, c'est-à-dire du spatial ; mais les mécanismes s'annulent réciproquement, et la conscience en profite pour s'évader de la matière. Le pire lui-même tourne à notre avantage ; comme d'habiles ingénieurs nous obligeons les forces hostiles à travailler pour nous, nous employons la nature à vaincre la nature. La vie laissera donc tranquillement les automatismes s'entre-dévorer, et, pendant cette guerre civile des habitudes motrices, elle va installer inébranlablement notre liberté. Peut-on rêver solution plus élégante, plus économique ? Les automatismes se chargent eux-mêmes de leur propre expulsion ! la vie prend seulement la peine de *déclencher* (3) notre libération définitive. Il arrive bien parfois qu'elle se laisse prendre à son propre piège. La vie joue là un jeu analogue à celui que Schelling prête au Créateur (4) et qu'il appelle *universio* : Dieu fait semblant d'admettre l'univers, qui est du divin suspendu, et de même l'esprit, pour mieux réaliser ses desseins, tolère la matérialité, qui est de l'esprit renversé. Ce n'est là qu'une feinte, et les matérialistes s'y laissent prendre étourdiment parce qu'ils ne retiennent que la lettre des choses. Ils prennent au mot les subterfuges de l'esprit, et l'ironie du corps leur demeure aussi impénétrable que l'ironie du monde.

Si habiles soient-elles, les ruses de la vie n'en expriment pas moins

(1) *Énergie spirituelle*, p. 14 ; *Évolution créatrice*, p. 77.
(2) *Évolution créatrice*, pp. 195-196, 199, 286-287. Cf. p. 271.
(3) Sur la différence entre : « causer » et « déclencher », pp. 79-80, 125, 199.
(4) Dans sa *Philosophie der Mythologie*, 5e leçon (Werke, t. XII).

la misère d'une conscience réduite à biaiser avec l'adversité. Sans doute la matière n'est qu'une « inversion » et rien de plus ; sans doute elle n'a de réalité que par la tendance positive dont elle est le renversement : car étant donné n'importe quel mouvement, on peut toujours concevoir le mouvement inverse. Mais pourquoi fallait-il que cette tentation sommeillât au cœur même de la vie ? Elle aurait pu, elle aurait dû ne pas exister. Le rapport de la vie à la matière n'est pas sans analogie avec l'attitude du Dieu de Leibniz en présence du mal. Le mal trouve en Dieu, dit la *Théodicée* (1), sa cause « déficiente » et non point « efficiente ». Dieu n'a pas commis, mais simplement permis le mal, et adopté la voie oblique, qui était relativement la plus courte. Ce n'est pas que la ligne droite n'eût été absolument préférable. Nous dirions, transposant le bergsonisme en langage leibnizien : l'élan vital veut l'esprit et la liberté d'une *volonté antécédente* ; d'une volonté *conséquente* il veut des corps actifs et mobiles avec un cerveau capable d'accumuler de l'énergie potentielle. Ce corps équipé d'un système nerveux n'est que la résultante des forces antagonistes avec lesquelles la vie a dû compter, comme le Meilleur résulte du pacte que les perfections incompatibles ont dû conclure entre elles. Les péchés tournent ainsi à la gloire de Dieu, et de même la vie tire le bien du mal. Ce qu'il faut déplorer, ce n'est pas la lourdeur de la matière, c'est la fatalité humiliante qui nous oblige à composer avec cette matière. Voici en effet la grande nouveauté de l'*Évolution créatrice* : dans *Matière et mémoire* l'esprit, sans le corps, se dissipe en souvenirs rêveurs et impuissants ; mais nous savons maintenant que la vie sans la matière serait l'absolu lui-même, dans sa toute-puissance. Non que la matière soit radicalement inutilisable. Puisqu'elle est là, il faut bien se faire une raison. Mais si elle n'existait pas, nous savons que l'instinct n'aurait pas été obligé de se séparer de l'intelligence, que la vie n'aurait pas réparti entre les deux règnes végétal et animal des fonctions complémentaires, que les êtres organisés n'auraient pas perpétuellement à choisir entre des perfections incompatibles. Bergson n'a donc cessé de croire de plus en plus fermement à l'indépendance foncière du principe spirituel, capable de vaincre tous les obstacles, « même peut-être la mort » ! Dans les conférences de l'*Énergie spirituelle* (2) il insiste encore davantage sur

(1) *Théodicée*, Ire Partie, § 20.
(2) En particulier, *Fantômes de vivants*, en 1913.

cette idée. C'est que la maturation de sa métaphysique intuitionniste lui permettait désormais d'entrevoir avec confiance des lendemains eschatologiques, de percevoir « le chant joyeux de l'avenir » (1), d'espérer enfin la victoire définitive de la liberté et la sublimation du principe spatial. L'insertion de la liberté dans la nécessité réclame d'ailleurs un effort violent qui manifeste avec éclat la résistance de la matière. Tandis que perception pure et souvenir pur sont des « limites », l'intuition est un fait : un fait rare, mais un fait. Pourtant si la vie est l'unique absolu, il n'est pas d'intuition véritable que celle de la vie pure. L'opposition, nous le savons, est moins entre deux choses qu'entre deux mouvements dont l'un est positif, l'autre négatif. Et ainsi toute connaissance qui épousera le mouvement positif de la vie, l'effort même pour comprendre la matière seront intuitifs à quelque degré. Il y a une façon de penser la matière matériellement qui nous conduirait au cœur de l'absolu : ainsi fait la vie elle-même quand elle adopte le mouvement descendant des mécanismes ; il suffit pour cela de s'installer *d'emblée* (2) sur le plan de l'objet étudié. Mais c'est à quoi ne se résignera jamais la connaissance symbolique (3), que son aversion pour la vie condamne à brouiller tous les plans et à tourner le dos au mouvement de l'intuition. Il n'y a qu'une seule réalité inégalement dense et qui à tous les étages peut faire l'objet d'une intuition véridique, pourvu que le rythme du sujet coïncide alors avec celui de l'objet, pourvu que nous renoncions aux symboles qui effacent les naturelles et nécessaires distinctions.

Ce serait pourtant une erreur de croire que toutes ces intuitions sont égales en dignité. La seule qui puisse vaincre la mort, la seule qui permette à la vie de s'épanouir est l'intuition de l'esprit pur. Celle-là ne serait plus insinuante, mais triomphale. Elle dédaigne l'ingéniosité pitoyable d'une intuition qui dépense toute son adresse à se faire accueillir par la matière. Elle n'a plus à doser laborieusement son contenu propre pour coïncider avec des réalités diversement équivoques et inégalement impures. Elle nous laisse en tête à tête avec la réalité intégrale. Cette réalité (4), nous avons alors la surprise

(1) La vie et l'œuvre de Ravaisson, *sub finem* (*La pensée et le mouvant*, p. 290 ; cf. p. 114).

(2) « D'emblée » : *Évolution créatrice*, p. 323.

(3) *Évolution créatrice*, pp. 217 et 387-389 (à propos de la critique de Kant). Cf. p. 296 (confusion de la spéculation et de l'action).

(4) Pp. 217, 323.

de la trouver en nous. Et nous admirons combien l'absolu est proche de nous-mêmes, semblable à nous-mêmes. C'est peut-être là que nous songions le moins à le chercher. Car la bonne route, et la plus accueillante, est toujours la dernière qu'on voie. L'absolu est un mystère qui se réalise à tout moment en chacun de nous, dans la vie et par la vie. Il faut, suivant le mot de Gœthe, *apprendre à croire à la simplicité* ; il faut renoncer à l'idole d'un absolu lointain, et ne plus chercher midi à quatorze heures, quand le lointain est en nous.

Chapitre V

L'HÉROÏSME ET LA SAINTETÉ

Il nous semble après coup que le bergsonisme ne pouvait pas conclure autrement qu'il ne l'a fait. Et cependant personne n'aurait pu prédire ce qui allait arriver : je ne sais pas encore, « mais je prévois que je vais avoir su » ; c'est ainsi que Bergson lui-même s'exprime au sujet des phénomènes de fausse reconnaissance ; nous proposons de dire, quant à nous, que l'avenir est prévisible seulement au *futur antérieur* (1). « Si je savais ce que sera la grande œuvre dramatique de demain, je la ferais », écrit Bergson dans *Le possible et le réel* (2). Et le Bergotte de Proust dit pour sa part (3) : un créateur ne fait jamais ce que ses imitateurs auraient écrit à sa place. Car le but de Bergson n'était nullement de faire *du Bergson*, tout de même que le but de Fauré n'était nullement d'écrire « du Fauré ». Maintenant que cette morale bergsonienne est écrite, nous croyons la reconnaître, et il nous semble l'avoir toujours prévue ; telle est la finalité de la vie, toujours surprenante, mais toujours raisonnable, tel est l'inattendu attendu dont parle Alain : à chaque moment nous pourrions anticiper sur l'avenir quoique l'avenir soit toujours une nouveauté. L'effectivité — que ce soit le bleu de Vermeer ou l'audition de la *Ballade en fa dièse* de Fauré, n'ajoute-t-elle pas toujours je ne sais quoi de nouveau et d'insoupçonné à la représentation la mieux prévue ? Un génie en devenir n'autorise que des prophéties ! et quand par malheur il s'interrompt, nul ne peut écrire à sa place le final de la « symphonie inachevée » : quel que soit le final imaginé, nous pressentons qu'il aurait écrit tout autre chose, quelque chose dont nous n'avons aucune idée ; après coup, cette chose aurait été simple comme bonjour... Mais il fallait y penser. Irritant secret de l'impré-

(1) « Aura été » : *Essai*, p. 139; *La pensée et le mouvant*, p. 110 ; *Deux sources de la morale et de la religion*, pp. 72, 313.

(2) *La pensée et le mouvant*, pp. 110-111, 114. Cf. pp. 13-16.

(3) *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, I, p. 171.

visible *presque* prévisible, toujours sur le point d'être deviné, toujours mystérieux ! La morale des *Deux sources* n'est nullement celle que pouvait prévoir un contemporain de l'*Essai* et de *Matière et mémoire* qui n'aurait rien su de l'*Évolution créatrice* ; mais comme nous sommes aujourd'hui postérieurs au bergsonisme révolu, la « finalité » de la doctrine nous apparaît toute naturelle et presque organique. Les esprits forts défiaient le bergsonisme de jamais aboutir à une sagesse (1) : les esprits forts devront se faire une raison. Achille leur a joué autrefois ce tour de rattraper la tortue, et de même la morale bergsonienne, qu'ils condamnaient déjà à une espèce de dilettantisme sans portée, déjoue toutes leurs prévisions et s'achève par un appel à l'héroïsme sans s'embarrasser autrement des apories.

Il y a maintenant dans le bergsonisme une antithèse de plus — celle des deux morales et des deux religions. Comme beaucoup de grandes philosophies, comme celle de Descartes, comme celle de Kant, la démarche bergsonienne pourrait s'appeler une *Critique*, c'est-à-dire une séparation. Avoir l'esprit « critique », n'est-ce pas posséder un certain don de discernement qui nous permet de dissocier là où le sens commun confond ? N'est-ce pas rechercher des êtres qui ne soient qu'eux-mêmes, c'est-à-dire sans mélange d'aucun autre ? Ainsi Descartes, par la méthode des idées claires et distinctes, dissocie les impurs et troubles alliages de la physique péripatéticienne ; il se tourne, avec Pascal, contre ceux qui « parlent des choses corporelles spirituellement et des spirituelles corporellement ». Bergson recherche, comme Descartes, des natures simples, opposant espace et durée dans l'*Essai*, perception pure et souvenir pur dans *Matière et mémoire*, intelligence et instinct dans l'*Évolution créatrice* ; il faut penser la quantité quantitativement et la qualité qualitativement si l'on veut éluder les fantasmes d'Einstein aussi bien que les apories de Zénon, les logarithmes de Fechner aussi bien que les concepts bâtards de l'associationnisme. Pourtant, la chimie a beau m'apprendre à considérer comme un mixte grossier l'air que je respire : je ne respire séparément ni l'oxygène ni l'azote ; et de même le souvenir et le senti s'associent dans la perception indissolublement. Après avoir séparé les deux morales et les deux religions, Bergson aura donc à montrer comment le mysticisme s'incarne dans un dogme confessionnel, comment l'obligation sociale s'évapore en charité et en amour.

(1) Gustave RODRIGUES, *Bergsonisme et moralité* (1922).

I. — La Soudaineté. — Voici donc le thème central de l'éthique bergsonienne : entre la morale « statique », qui est la morale de la cité, et la morale « dynamique », il n'y a aucun pacte possible, aucune transaction. Le sens commun, qui aime les belles gradations régulières, voudrait bien de l'amour familial et du patriotisme extraire progressivement l'amour de l'humanité, comme il voudrait bien — s'il est idéaliste, extraire la perception du souvenir, — s'il est matérialiste voir naître le souvenir d'une exténuation croissante de la perception : rien ne viendrait interrompre ce crescendo exemplaire au bout duquel nous retrouverions toutes les plus belles vertus de la conscience humaine — le dévouement, la charité et l'héroïsme. C'est là une illusion génétiste, une illusion de mécanicien et de fabricant qui s'amuse à construire l'univers tout entier avec un élément simple plus ou moins multiplié par lui-même — sensation transformée, « choc nerveux » ou égoïsme bien compris. On dénoncerait sans peine dans l'évolutionnisme unilinéaire et dans toutes les idées de perfectionnement rectiligne un préjugé de cette nature. Une pareille symétrie serait en morale non seulement économique, mais rassurante ; agrandir par petites doses la solidarité domestique et corporative, et, au terme de cet élargissement magnifique, obtenir... la charité : quelle aubaine pour l'égoïsme ! Voilà la vertu et l'intérêt du groupe enfin réconciliés. Quant à l'intérêt collectif, les utilitaires, par toutes sortes d'hypothèses de substitution et de transfert, s'offrent à prouver qu'il coïncide avec l'intérêt personnel. Ajoutons sans crainte ce post-scriptum à la critique bergsonienne : si, dans la famille le bon citoyen apprend à aimer l'humanité (1), ou s'il passe continûment de la tribu à la patrie, pourquoi, en s'aimant lui-même, n'apprendrait-il pas à aimer sa famille ? Au centre de tous ces cercles emboîtés il y a évidemment le moi qui est un cercle infiniment petit, presque un point ; de sorte que la charité apparaîtra comme le superlatif de l'égoïsme ! Il y a dans les différences de nature (2) quelque chose de fatigant et d'inquiétant qui trouble les chères habitudes de l'intellectualisme, qui empêche l'arpenteur de mesurer les choses d'après une échelle commune : aussi l'arpenteur a-t-il la phobie du « saut qualitatif » qui interrompt les belles enfilades progressives de

(1) Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, p. 557 : l'État n'est pas une extension de la famille, mais c'est une totalité originale.

(2) *Évolution créatrice*, p. 207. Cf. Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, trad. Tisseau, pp. 69, 72 et 79.

concepts. Le goût des gradations simplistes est développé et entretenu par deux illusions que nous avons appelées — l'une Illusion de rétrospectivité, et l'autre Confusion de l'état d'âme avec son objet. Nous insistons ailleurs sur celle-là, et il faut remarquer que, pour la première fois (1), Bergson prend ici conscience du rôle qu'elle joue dans sa propre doctrine : la racine de cette illusion c'est le pouvoir rétroactif du présent sur le passé ; on se place au « futur antérieur » pour reconstituer, à reculons, le possible, par une espèce de prévision rétrospective ; l'intellect se donne après coup une image exemplaire du mouvement, de la justice, de la volition, le réel rongeant (2) l'idéal par morceaux ou, comme dit encore Bergson, courant après l'Idée. Cette reconstruction à partir des éléments, on la retrouve dans la manie atomistique et pointilliste des gradations scalaires : rétrospectivement tout s'explique, et le patriotisme doit acheminer l'égo-altruiste au dévouement total comme le bien-être nous met sur le chemin du luxe. La philautie est donc un amour minuscule et l'on renoue sans peine avec le substantialisme aristotélicien qui fait de l'ami un *autre moi-même*. La logique de l'*Allos autos* a chassé toute surnaturalité.

D'autre part cette manie repose sur la confusion d'un état d'âme avec son support physique (3) : de ce que l'excitation grandit quantitativement, Fechner concluait que la sensation doit grandir aussi ; parce que la physique vibratoire dresse le tableau des longueurs d'onde, Taine et Spencer négligent sans remords la discontinuité, l'hétérogénéité foncière, l'irréductibilité des qualités sensibles ; parce que la nation ressemble à une grande famille, on traitera l'humanité comme la plus grande nation possible... C'est donc le cosmopolite qui battra tous les records du patriotisme. Pourtant, qui ne voit que la « société » humaine n'est pas une société comme les autres ? Entre l'humanité et les divers groupements nationaux et domestiques, le rapport est le même qu'entre le tout et la partie : une partie se compare à une autre partie, mais non pas au tout ; or l'humanité, par définition, est tout. Pour aimer l'humanité, pour passer « à la limite », il faut donc une décision soudaine, une conversion, une « métabole ». Les

(1) Sur le « futur antérieur » : *Deux sources*, pp. 72, 313. « Après coup », « rétroactivement » : pp. 71-73, 78, 80, 189, 229, 231, 240, 313-314, 328. « Éléments » et « parties » : pp. 109, 313. Cf. pp. 70-72. Cf. *La pensée tle mouvant*, Introduction (Ire Partie), sur le mouvement « rétroactif », « rétrospectif » et « rétrograde » du présent. Ce texte est de 1934, *Le possible et le réel*, de 1930.

(2) *Deux sources*, p. 79.

(3) Cf. pp. 322-323.

familles et les États se posent en s'opposant, car ce sont des sociétés finies, et qui se refusent les unes aux autres ; mais à quoi l'humanité s'opposerait-elle, puisqu'elle est l'infini ? Il y a certes de l'amour dans les communautés closes, nation ou famille : pourtant, aimer contre quelqu'un, aimer en excluant des ennemis, ce n'est pas encore aimer de cet amour infini qui est la charité. La coupure véritable n'est donc pas entre la famille et la cité, qui sont, en somme, deux groupements du même type, mais entre la cité et le genre humain (1).

Car il y a une coupure. Le bergsonisme reste plus que jamais la philosophie de l'élan, des métamorphoses et des grands enthousiasmes. Ce n'est pas en vous aimant vous-même intensément, en approfondissant votre égoïsme que nous rencontrerez cette pure charité qui est toute positive, et qui aime sans arrière-pensées. De même : subtilisez votre plaisir tant que vous voudrez, grattez et creusez — vous n'obtiendrez que du plaisir. Il en est de l'amour comme du mouvement : pour le trouver il faut se le donner d'abord, et *tout d'un coup* (2). Le repos n'est pas un moindre mouvement. Le mouvement n'est pas le comble du repos. Cela est vrai de toutes choses, et, par exemple, de l'amour des femmes : l'amour n'est pas une conséquence de l'estime ; l'amour ne commence pas par l'amitié, mais par lui-même : « Tout de suite ou jamais ! » Amitié et amour correspondent à deux vocations toutes différentes et qui divergent de plus en plus ; mais le fabricant de complexus, dans sa niaiserie logique, feint de croire que l'amour s'édifie peu à peu avec des sentiments amicaux et qu'on deviendra l'amant à force d'être l'ami ; il ne veut rien savoir des discontinuités et des bonds (3) qui font devenir le devenir et advenir l'avenir. Entre le langage de l'amitié et la langue de l'amour la distance est pourtant infranchissable : nous essayons de la combler par des transitions insensibles ou des artifices analogues aux « petites différences » du darwinisme ; puisqu'on peut aller du concept au raisonnement à travers le jugement, et de la sensation au souvenir à travers la perception, pourquoi n'existerait-il pas aussi une généalogie continue

(1) De même dans *Matière et mémoire* la coupure n'est pas entre le cérébral et le spinal, mais entre le cérébral et le souvenir supra-biologique.

(2) *Les deux sources de la morale et de la religion*, pp. 44 (tout d'un coup), 296 (d'un seul coup), 51 et 196 (en bloc), 120 et 196 (globalement), 238 (subitement), 240 (à un moment précis). Cf. p. 73.

(3) Pp. 28, 73, 119, 120, 132, 146, 196, 208, 229, 291 (note), 296.

des sentiments ? Hélas ! celui qui s'installe d'abord dans l'amitié ne trouvera jamais que l'amitié... Pour aller de la morale statique à la morale dynamique il faut de même, non pas une « multiplication », mais une conversion ; il faut, comme nous le disons ailleurs, savoir *moduler*. Plus nettement peut-être que dans aucun de ses livres antérieurs, Bergson indique ici la source de ces hétérogénéités (1) : à chaque moment du devenir nous ne trouvons que des combinaisons parfaites, des organismes complets ou, pour mieux dire, des totalités ; par exemple, les sentiments, comme Minerve, naissent adultes. Le rapport de la morale statique à la morale dynamique est le même que celui du clos à l'ouvert, de la pression à l'attrait ou à l'aspiration ; pour se convertir au dynamique, c'est-à-dire au mouvement, il y a une mutation aventureuse à traverser. Cette mutation, cette ouverture et mobilisation de l'âme s'est opérée, selon Bergson, grâce aux Prophètes d'abord, avec le christianisme ensuite.

Ainsi donc l'éthique ouverte s'inscrit en faux contre la manie du commun dénominateur qui enrôle tous les êtres sous le même uniforme, subsume tous les individus sous le même genre, fait de toute expérience spécifique le cas particulier d'une seule loi, prétend sérier les événements dans des catégories ; là où le « continuisme » et le « continuationnisme » multiplient les dégradés et les transitions insensibles (entre la vie et la mort, entre l'homme et Dieu), la philosophie de l'élan vital apparaît liée à l'idée du saut discontinu et du bond périlleux. Jamais la continuité bergsonienne n'avait été aussi voisine de la discontinuité kierkegaardienne ; et l'on voit mieux maintenant comment James pouvait concilier le flux et le *fiat*, le transitif et le « substantif », l'attachement à Bergson et la fidélité à Renouvier : car si l'*Essai* et la *Perception du changement* (2) méditent avant tout sur l'intervalle et sur les blocs indivisibles de durée, sur le passé mnémique et le futur anticipé qui, selon le *Philèbe*, épaississent la limite indivisible du présent et s'irradient autour du *Nunc* momentané, les *Deux sources* sont en premier lieu une méditation de l'instant ponctuel et de cette émergence qui est le principe de la géniale nouveauté. Comme Kierkegaard rejette l'immanentisme logique de Hegel, ainsi Bergson nous fournit un antidote contre les sophismes mégariques et contre le sorite cumulatif qui escamote

(1) P. 229; pp. 132 et 240 : il faut bien que les transformations s'opèrent à un moment *plutôt qu*'à un autre. Cf. p. 301 (kaléidoscope).

(2) *La pensée et le mouvant*, p. 168 ; Cf. *Énergie spirituelle*, pp. 5-6, 30.

le mystère du démarrage et de la *première fois*. Le surgissement de l'occurrence, la flagrance du *Kaïros* exigent désormais d'être surpris sur le fait.

II. — LE CLOS ET L'OUVERT. — L'intention dynamique surgissant tout d'un coup, comment se constituent la morale et la religion statiques ? Il est à noter que l'analyse du philosophe reste ici en grande partie introspective. Bergson se refuse toujours à admettre l'hérédité des caractères acquis (1) ; il en coûte évidemment à notre orgueil de civilisés d'admettre notre identité foncière avec le primitif ; c'est un fait pourtant que nous trouvons en nous-mêmes, refoulée par toute une police morale et sociale, cette conscience élémentaire dont nous voulons suivre l'évolution. La subordination de l'individu à l'espèce, dans une ruche ou dans une fourmilière, est assurée automatiquement par l'instinct : pour obéir au « devoir », il n'y a qu'à se laisser aller ; en se dévouant aveuglément au groupe, l'individu suit donc la ligne de moindre résistance, il est désintéressé par paresse ; et de même, dans les sociétés closes, le facile, c'est de faire son devoir ; le difficile et le courageux, de s'y soustraire. Mais l'intelligence ne tarde pas, à force de curiosité et d'indiscrétion, à entraver le confort de l'espèce ; en développant chez le civilisé l'appréhension de la mort, en favorisant l'égoïsme de l'individu, en patronnant les techniques homicides, par sa faillibilité même, enfin, et son aptitude infinie à poser des problèmes, l'intelligence se retourne dialectiquement contre la vie qu'elle devait servir. L'individu va donc résister à son devoir. Pour résister à cette résistance, les hommes ont inventé l'Obligation morale. L'obligation — l'obligation « fermée » — supprime ce qui supprimait ; on pourrait l'appeler, en langage hégélien, la négation d'une négation. L'obligation défait donc ce que l'intelligence a fait, elle restaure par un détour une cohésion que l'instinct aurait dû suffire à assurer : c'est une espèce de « renversement du pour au contre ». Il y a d'ailleurs, dans l'obligation fermée, si âpre soit-elle, un principe de ponctualité bourgeoise qui est plutôt rassurant ; la négation n'a rien de violent ni d'aventureux ; elle fait prospérer parmi nous les calmes vertus du fonctionnaire et du bon citoyen. Devons-nous rappeler ici comment la matière elle-même se réduit, selon Bergson, à

(1) Pp. 24, 83, 106-107, 117, 132-133, 167-168, 289-290, 291, 321. Cf. *Évolution créatrice*, pp. 82-92. Sur le refoulement de cette conscience simplifiée : pp. 293, 331. P. 168 : « ... le naturel reparaît comme l'immuable étoile dans la nuit. »

une conscience annulée où tous les antagonismes se neutralisent ? comment notre cerveau, opposant les habitudes aux habitudes, sert en définitive à nous libérer (1) ? Ainsi fait notre morale fermée, instituant une sorte de guerre civile entre l'intelligence frondeuse et notre devoir ; sous le masque du zèle bourgeois, elle est propice à notre repos, à notre évasion, à notre confort ; elle nous propose un idéal de justice arithmétique qui est fondé sur la loi du « donnant donnant » ; elle s'entoure enfin d'un cortège de perfections frileuses et provinciales, de vertus moyennes qu'elle met à la portée de toutes les bonnes volontés.

La religion close naît de façon toute semblable — comme une réaction contre la curiosité indiscrète de l'intelligence. Non seulement l'intelligence compromet, à force de réflexions égoïstes, la cohésion du groupe, mais encore elle ébranle notre confiance dans la vie en nous représentant la nécessité de la mort, et notre foi dans l'action en éloignant de plus en plus l'initiative et le terminus de nos entreprises. Contre ce double danger, il faut que la nature se défende : elle suscitera des rites et des mythes qui sont, tout comme l'obligation morale, des succédanés de l'instinct. Le commencement de la sagesse, c'est de dépasser l'instinct à force d'intelligence ; mais la fin de la sagesse, c'est d'y revenir et de nier ce qui le niait, soit, comme la morale statique, en créant une habitude du devoir qui est pour ainsi dire l'imitation de l'instinct par l'intelligence, soit, comme la religion statique, en suscitant un travail de fabulation. Mais le plus curieux est que le remède vient de cette intelligence même dont il s'agit de réprimer la turbulence : c'est l'intelligence qui imite l'instinct social, et c'est encore l'intelligence qui imite par ses superstitions l'expérience défaillante. De là tout un système de fictions qui contrefait la perception vraie et qui a sa logique interne (2) : la mythologie, comme le rêve, comme l'instinct, comme la démence, possède par nature une certaine férocité logique, une sorte de cohérence dans l'absurdité qui favorisent la prolifération des fantasmes. Cette absurde logique (qui n'est d'ailleurs pas une « mentalité primitive », car c'est encore la nôtre) substitue aux faits perçus des faits imaginaires, des représentations hallucinantes. L'idée dont il faut partir est que rien ne prévaut

(1) Cf. pp. 52, 57 (sur l'interférence des résistances), 134 (l'intelligence opposée à l'intelligence). *Matière et mémoire*, pp. 245, 263, 278 ; *Évolution créatrice*, pp. 195, 199, 287.

(2) Pp. 144, 216.

contre un fait : n'existe que ce qui est perçu ou perceptible (1), ce qui est donné dans une expérience réelle ou possible. Bergson, tout le premier, met en pratique ce positivisme supérieur lorsque, pour savoir quelque chose de Dieu, il consulte les mystiques qui ont expérimenté sa présence. Ne dit-il pas lui-même bien souvent, et presque dans les mêmes termes que Tolstoï : il faut tenir compte de ce que les hommes font, et non point de ce qu'ils disent (2) ? L'expérience seule est un témoin sincère, l'expérience seule est *effective* ; là où elle se tait, nous nous arrangerons pour disposer d'une expérience imaginaire qui supplée aux lacunes de la perception ; nous nous entourons ainsi d'un univers illusoire et démesurément fécond grâce auquel la conscience s'évade de ce monde prosaïque. Par exemple : à l'idée insupportable de la mort (3) s'oppose, comme un antidote, l'image de la survie avec son corollaire, l'*Animisme* ; pour neutraliser les aléas d'une intelligence trop intelligente, les hommes s'offrent à eux-mêmes la *Magie*, qui est une contrefaçon mystique du mécanisme. L'intelligence aime le danger ; elle monte des machines de plus en plus compliquées, s'aventure dans des entreprises lointaines dont on ne verra jamais le bout ; elle se met en campagne, mais nous ne savons pas si elle arrivera... car qui trop embrasse, mal étreint ; elle voit loin et grand, mais elle est faillible autant qu'infinie : au fur et à mesure que s'allonge l'itinéraire du discours et de la médiation, les chances augmentent de se perdre en route ! Rappelons que l'intuition cartésienne est faite précisément pour abréger cet itinéraire intellectuel, pour éluder les pièges de la mémoire et les vides du discours... L'intelligence primitive, qui s'est perdue à force de clairvoyance, va donc appeler à son aide certaines puissances magiques grâce auxquelles elle comblera facilement la marge, dévorera l'intervalle qui la sépare du but. Ainsi se découpent peu à peu dans l'imagination des hommes, des dieux personnels aux formes nettement dessinées ; les premières puissances magiques dont on invoque l'assistance ne sont ni chose ni personne : à ces représentations équivoques, à ces « présences efficaces » la mythologie substitue bientôt des figures mobiles qui ont un nom, un corps, des attributs. Le religion statique est née.

(1) P. 255, et *Durée et simultanéité*, pp. VI, 66, 88, 97, 99, 104. Sur l'expérience en général : *Les deux sources*, pp. 51, 247, 255-256, 263, 265-266, 280.

(2) Pp. 26, 149, 172, 193.

(3) Pp. 136-137. Georg SIMMEL montre aussi, dans sa *Métaphysique de la mort*, comment nous sommes absolument certains du ὅτι et absolument incertains du ὅταν.

La morale ouverte et la religion ouverte ont une vocation toute différente. Jusqu'ici nous n'avons rien rencontré qui ressemblât à la charité, à l'héroïsme ou à l'amour, ni à toutes ces vertus absurdes et inutiles sans lesquelles la vie perdrait toute valeur. La morale close, fondée sur une idée toute mercantile de l'équilibre et de la réciprocité, cette morale tournoie sur place éperdument. Bergson a montré ailleurs (1) comment cette rotation vertigineuse résultait de deux mouvements inverses qui se composent entre eux : prise entre l'élan qui le porterait en avant et la matière qui à tout moment l'alourdit, l'espèce adopte une moyenne et tourne en rond. Dans la morale circulaire il y a donc bien un principe de progrès, mais ce principe est immobilisé, bloqué, et l'élan de notre cœur à chaque instant tourne court ; à chaque instant le cercle se referme, que viennent d'entrouvrir des enthousiasmes isolés. Ce cercle de la morale close, le christianisme le fait éclater, comme la cérébration brise le circuit du réflexe en y intercalant l'infini de notre liberté. La morale dynamique ne nous prescrit plus l'obéissance à un formulaire déterminé, puisqu'elle se dépasse elle-même sans relâche, puisqu'elle est au delà de toutes les formes, puisque son inquiétude infinie la porte plus loin que toutes les lois. Ne lui demandez donc pas *ce qui* est à faire : autant demander en quel point du mouvement se trouve la mobilité ! La vertu est dans le geste », comme la mobilité ou comme la liberté. La charité n'est-elle pas un « bon mouvement » qui est souvent un *premier mouvement*, un élan du cœur ? C'est ce que Bergson montre magnifiquement dans une page qui est peut-être le sommet de son livre (2) : les paradoxes et contradictions de la morale dynamique s'évanouissent si l'on considère l'*intention* de ses maximes, qui est d' « induire un état d'âme ». « Ce n'est pas pour les pauvres, c'est pour lui que le riche doit faire abandon de sa richesse : heureux le pauvre *en esprit* ! » Ainsi se résolvent les apories éléates pour quiconque ne brouille pas le mouvement et les stations parcourues. Le *bon mouvement*, pas plus que le mouvement, ne se ramène à une suite de stations. Toute semblable est la religion ouverte : on reconnaît le vrai mystique à ce signe qu'il n'accorde à ses propres extases qu'une valeur provisoire et en quelque sorte symbolique ; le ravissement n'est pas pour lui,

(1) *Évolution créatrice*, pp. 139, 292. *Deux sources*, pp. 34, 55, 74, 196, 210, 221, 243, 273.

(2) Pp. 57-58. Sur l'intention, p. 99. Sur le calcul différentiel, pp. 58, 188 ; *La pensée et le mouvant*, pp. 214-215 ; et l'*Évolution créatrice*, chap. IV.

comme pour le Grec, un terminus, mais une transition, quelque chose à dépasser. Complétons ici le bergsonisme en précisant que le dialecticien de la *République*, et Diotime de Mantinée, et Plotin, tout comme Jean de La Croix, ont toujours de l'élan pour bondir plus loin, plus haut, au delà. La morale et la religion dynamiques nous donneraient non pas le bien-être, mais la joie ; non plus ce confort égoïste et douillet qui nous endort dans la sécurité de nos vertus bourgeoises, mais l'enthousiasme aventureux des mystiques.

III. — Le maximalisme bergsonien. — Par delà l'*Évolution créatrice* il semble bien, en un sens, que les *Deux sources* renouent avec l'*Essai*. Non que la biologie bergsonienne eût démenti la psychologie bergsonienne : elle nous offrait cependant à l'échelle cosmique un devenir que le « dilettante » de l'*Essai* avait découvert au dedans de lui-même ; il est vrai que l'élan vital n'est pas, comme le Vouloir de Schopenhauer, le « génie de l'espèce », c'est-à-dire un personnage métaphysique ; cependant l'évolution est une durée de grand format — la durée métaphysique de l'espèce, et l'individu se borne à transmettre une impulsion qu'il reçoit du fond des âges : à travers la suite des générations l'élan vital médite en chacun de nous ses desseins séculaires. Disons-le nettement (puisque, au demeurant, ce n'est pas là une contradiction) : il y a quelque chose de changé dans les *Deux sourees*. Ou comment expliquera-t-on ce rôle assez inattendu que Bergson attribue aux grandes individualités, aux « surhommes », aux héros et aux saints dans l'éclatement de la morale circulaire ? De même que les souvenirs purs, dans *Matière et mémoire*, sont datés, pittoresques, individuels, de même le mysticisme des *Deux sources* fait acception de la personne ; et inversement l'obligation statique est impersonnelle comme la mémoire-habitude. L'*Essai* et *Le rire* n'avaient connu la société que pour lui imputer les idoles de la grammaire et de l'espace qui nous dérobent notre moi vivant. Le bergsonisme des *Deux sources* n'ignore ni la société ni même la sociologie (1) : mais s'il leur attribue une telle importance dans la genèse de l'obligation morale, c'est pour leur soustraire l'héroïsme et l'amour, de même que *Matière et mémoire* ne substitue le point de vue biologique au point de vue intellectualiste que pour émanciper la pensée du cerveau. Jamais Bergson ne s'était fait une si haute idée

(1) Pp. 7, 108, 121.

de ces génies qui à eux seuls, comme dit Kierkegaard dans *Le concept d'angoisse*, représentent une espèce nouvelle, qui bousculent et malmènent les routines sociales. De là le caractère de plus en plus dramatique, « personnaliste », et volontairement anthropomorphique de l'évolution bergsonienne ; certes, nous soupçonnions depuis longtemps le rôle qu'y jouent les mutations discontinues, mais nous ne savions pas à quel point ces mutations dépendent des initiatives individuelles. Sans catastrophes, sans « métaboles » et sans aventures, pas de changement véritable : car à quel moment se déclarera la nouveauté ? Et pourquoi à tel moment *plutôt qu'*à tel autre (1) ? Comme le finalisme leibnizien, Bergson veut expliquer le *Potius quam*, dont les mécanistes et atomistes ne fournissent la raison suffisante qu'à grands coups de coïncidences fortuites. En quel point de vos « transitions insensibles » assignerez-vous le seuil du changement ? Mais il n'y a de changements décisifs que ceux dont une volonté assume l'initiative en supposant l'impossible résolu (2). Le mysticisme ne serait pas sans la chaleur et le rayonnement d'un grand exemple individuel : l'héroïsme appelle l'héroïsme ; il y a autour des surhommes je ne sais quel magnétisme et quelle « aura » mystique qui sollicitent impérieusement l'adoration ; à partir des surhommes se propage, comme une électricité toute morale, la contagion de l'amour. Et non seulement la personne seule mérite d'être aimée ou imitée, mais encore beaucoup de sentiments humains ont à leur source une invention individuelle : ils sont nés à telle ou telle date, dans tel ou tel livre, chez un de ces créateurs qui renouvellent une fois par siècle la sensibilité des hommes en l'enrichissant d'émotions précieuses, en découvrant, comme Debussy, des harmonies invisibles et des accords inentendus, en captant, enfin, toutes ces ondes mystérieuses qui parcourent l'éther de l'âme. Il n'y a de grand, d'efficace et d'exaltant que les trouvailles de *quelqu'un* : la gamme par tons entiers, les septièmes et neuvièmes parallèles de Debussy, la modulation de Fauré ne sont pas des phénomènes collectifs, mais des inventions qui sont apparues un beau jour (3) — jour heureux où toutes sortes de joies nouvelles commencèrent d'exister pour l'oreille et pour l'esprit ! Bergson eût sans doute refusé d'admettre qu'une épopée, un fablier aient nécessairement des origines collectives et

(1) P. 132.
(2) P. 78. Sur la liberté des saints, p. 248.
(3) Cf. PROUST, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, I, p. 115.

anonymes. Car il ne faut pas avoir honte d'être trop « humaniste » quand il s'agit d'expliquer le mystère des volontés individuelles.

Humaniste, la théorie bergsonienne pourrait encore être dite « émotionaliste », et ce n'est peut-être pas la défigurer que de la comparer au fidéisme de Newman. Comment une idée pure donnera-t-elle jamais de l'action ? Comment d'un concept tirer autre chose que des concepts ? Vos abstractions, par elles-mêmes, ne germeront pas en mouvement à moins que le mouvement n'y soit déjà contenu ; mais alors vous trichez, et il n'est pas étonnant qu'après avoir fertilisé l'intelligence avec de l'émotion, vous tiriez l'émotion de l'intelligence : vous n'y retrouverez que ce que vous y avez mis. A l'intellectualisme Bergson objecterait volontiers ce que Schelling reproche à Hegel : ceux qui s'installent d'abord dans le « notionnel » auront beau le distendre et l'enfler monstrueusement, ils ne trouveront jamais que du notionnel. Et puis, rappelons-nous la différence que fait l'*Évolution créatrice* entre intellect et instinct : l'intellect est « hypothétique » et se spécialise dans l'établissement des *rapports* ; ce que jamais intellect au monde n'expliquera, c'est ce que nous pouvons appeler, d'un mot, la Préférence, autrement dit l'élection *effective* d'un possible choisi et cueilli parmi d'autres possibles. Pourquoi cette possibilité existera-t-elle, comme dit Leibniz, « préférablement aux autres » ? Sans émotion, pas de finalité ni de « raison suffisante » ; sans émotion, tous les possibles sont indifférents ; l'émotion est ce qui donne à nos idées l'envie d'*exister*.

Et voici encore par où l'axiologie bergsonienne se distingue résolument de la biologie bergsonienne : entre les antithèses des *Deux sources* et celles de l'*Évolution créatrice*, on observe un décalage analogue à celui qui, dans *Matière et mémoire*, refoule dans le passé une spiritualité que l'*Essai* réservait au présent. L'instinct, dans l'*Évolution créatrice*, est bien plus près de la vie que l'intelligence. Assurément l'instinct n'est pas l'intuition ; infaillible, mais borné, il n'a pas la compétence infinie de notre organe intellectuel ; et, d'autre part, l'intelligence est le prélude obligé de toute intuition. Malgré tout, des deux celui qui ressemble le plus à l'intuition, c'est l'instinct extatique, pénétrant, immédiat ; l'instinct coïncide avec le dynamisme de l'Organisation, ou, mieux, il est l'élan vital lui-même saisi sur le vif, à travers les éclaircies de la matière. Dans les *Deux sources*, au contraire, l'instinct s'offre à nous plutôt sous son aspect conservateur, cyclique et familial : la vie même ne nous apparaît-elle pas tantôt

comme nourricière, tantôt comme conquérante, selon que nous sommes en biologie plutôt économistes ou plutôt nietzschéens ? L'instinct des *Deux sources* assure automatiquement la cohésion de la ruche ; il se rend visible plutôt dans le tournoiement de l'espèce que dans l'élan de la personne. L'intelligence, au contraire, est toute curiosité, inventivité, goût du risque ; l'intelligence aime les aventures. Non que le Bergson des *Deux sources* se sente quelque tendresse imprévue pour l' « intellectualisme (1) », mais il indique plus nettement qu'ailleurs la nature intermédiaire de l'intelligence, toujours moyenne entre la pression et l'aspiration : il y a dans l'intelligence un principe d'inquiétude et comme une démangeaison infinie qui annoncent la liberté et l'impatience de l'Esprit. Mais, d'autre part, cette instabilité, cette bougeotte de notre âme ne nous font-elles pas courir les dangers les plus graves ? L'intelligence est un trouble-fête ; dans son prurit d'aventures, elle finit par compromettre le confort et la sécurité même de la société close. Ceci mérite explication.

L'intelligence n'a pas été faite pour entraver les desseins de la nature, mais pour les seconder, pour les rendre plus efficaces : et la voilà qui se retourne contre cette nature ; elle qui devait se mettre au service de la vie, elle a voulu tout savoir, même ce qu'elle aurait eu le plus d'intérêt à ignorer ; elle s'est mêlée de résoudre les problèmes insolubles, le mystère de la mort et toutes les choses les plus secrètes ; et voilà que l'ange la punit de sa maudite curiosité ! Il y a là un paradoxe auquel on ne prête pas d'ordinaire assez d'attention et que nous appelions, après Simmel, la Tragédie de la conscience : l'élan de la vie aboutit à des structures qui mentent à la vie ; la liberté à un choix définitif où elle achève de se rendre méconnaissable ; l'espèce dans la durée et le groupe dans l'espace meurtrissent l'individu qui, par une contradiction dérisoire, a besoin du groupe et de l'espèce pour affirmer toutes ses puissances ; la mémoire « constituante », enfin, expire dans la mémoire « constituée » qui pourtant la prolonge. Il en est de l'intelligence comme de l'espèce, comme de l'acte accompli ; la vie lui avait fait confiance pour se réaliser pleinement, mais elle a trahi l'espérance de la vie (2).

Nous voici désormais en mesure de répondre plus nettement que

(1) Pp. 27, 36.
(2) *Évolution créatrice*, p. 140 ; *Durée et simultanéité*, p. 107.

jamais au sot reproche de dualisme qui est souvent fait à Bergson. *C'est la même vie qui donne l'intelligence et l'intuition mystique* (1), comme c'est le même élan qui, tournant sur soi, dépose les sociétés circulaires, et, rompant le cercle enchanté de l'espèce, enfante l'héroïsme. Il n'y a pas deux substances, mais une seule vie qui, étant mouvement et tendance, peut se prendre à l'endroit ou à l'envers : le « mal » n'est donc qu'une certaine direction immanente de la vie, une tentation de reculer. On comprend dès lors ce que Bergson entend par « dichotomie » ; il n'y a pas *dualité*, mais *divergence* ; l'image de la divergence mesure exactement ce que nous entendons retenir du dualisme, puisqu'elle implique, d'une part, communauté d'origine et, d'autre part, scission progressive ou, comme dit Bergson, « double frénésie ». Instinct et intellect sont comme deux cousins qui ne se connaissent plus : plus ils vont, et plus ils se séparent ; et pourtant ils développent chacun dans leur langage une même hérédité, un même thème biologique. Ce thème de l'Élan, il est encore perceptible dans la morale close ; *tout le positif de l'instinct vient de la vie.* De là vient que la mystique hante déjà la magie, que dans l'obligation sociale on pressent la charité : cette vertu bourgeoise, personne n'y croirait si elle ne ressemblait vaguement à l'amour, comme personne ne croirait au temps des mathématiciens s'il n'y traînait une allusion à la durée pure. Ironie profonde de la vie ! La morale close a besoin de se faire passer pour mystique afin d'inspirer confiance, et si l'inclination matérialisante survit jusque dans le mysticisme, le mysticisme ou le dynamisme sont de leur côté, pour la morale tournoyante, l'une des dernières chances de salut. Jusqu'ici nous indiquions surtout le rôle négatif et trompeur de l'*imitation* chez Bergson : l'intelligence contrefait le mouvement, la durée et la vie, et de même l'égoïsme bien entendu brûle de ressembler au dévouement. Devons-nous rappeler comment l'intelligence édifie la morale de la cité en imitant l'instinct par des habitudes, et la religion statique en imitant la perception par des fantasmes ? Cette mimétique n'est pas une simple imposture, comme l'*Évolution créatrice* nous invitait à le croire : elle témoigne plutôt que l'intelligence et les artifices mêmes de l'intelligence n'éludent pas leur hérédité spirituelle : telles ces horloges de l'*Heure espagnole* ou ces poupées en crinoline des *Valses nobles et sentimentales*, où Maurice Ravel sait faire battre un

(1) Pp. 48, 98, 119, 169, 249, 273.

cœur tendrement humain. Féeries d'acier ou de porcelaine ! Partout s'éveille une espèce d'humanité illusoire, et qui n'est pas absolument mécanique. La morale philistine, qui est une sorte de succédané intellectuel, ressemble en cela aux automates du musicien : à son usurpation elle doit de vivre et d'être crue. Le peu qu'elle est, elle l'est uniquement par l'amour ; sans amour, elle ne serait rien. C'est là le bien du mal, le positif du négatif.

Cela dit, il arrivera au bergsonisme de s'exprimer en termes de philosophie dualiste, comme il nous arrive, même après Copernic, de parler du coucher du soleil bien que ce soit la terre qui tourne. Avec une lucidité impitoyable, Bergson dépiste les alliages ou, comme il dit, les échanges qui s'opèrent entre des réalités contraires ; mais le propre du bergsonisme est de ne jamais perdre de vue que l'amalgame est amalgame, que le Concret est aussi l'Impur. Jamais penseur n'a surpris avec une si merveilleuse délicatesse ces effets imperceptibles de contamination et d'osmose spirituelle, ces « ricochets » (1) qui permettent à l'obligation sociale d'usurper le visage de l'amour, à l'habitude d'imiter la mémoire. Nous montrions, à propos du « paralogisme psycho-physiologique », quelle virtuosité aiguë la dialectique bergsonienne déploie dans le dosage de ces Mixtes ; c'est là, chez Bergson, un talent spécial, et qui s'exerce en toute occasion : il excelle, par exemple, à retrouver ces divinités bâtardes qui ne sont ni personnelles ni impersonnelles (2), ces concepts équivoques et toujours indécis entre l'obligation et la nécessité, entre la loi qui commande et la loi qui énonce, entre le social et l'individuel, entre l'âme et l'esprit, entre la pression et l'aspiration (3) ; ainsi la religion d'amour a besoin d'une ossature ecclésiastique pour se rendre visible, et *vice versa* le dogme serait sans mordant ni entrain si l'amour ne l'habitait. Jamais Bergson ne se perd dans ces mélanges, jamais il ne prend le complexe pour du simple, jamais il ne confond l'original et le dérivé. Par exemple : la justice bénéficie d'une certaine sorte de charité à laquelle elle doit son allant, sa chaleur, son mousseux ; et la vanité est toute lestée de sympathie (4) ; et la sociabilité déteint encore sur l'égoïsme, sur l'envie, ce qui ne veut pas dire que l'envie soit

(1) P. 18 ; cf. p. 182 (« pêle-mêle »). Voy. *Essai*, pp. 75, 83, 85, 96, 165, 166, 172, 176 ; *Durée et simultanéité*, pp. 69, 199.

(2) Pp. 130, 187.

(3) Pp. 5, 34, 47, 48, 64, 141, 184, 213.

(4) P. 287. Cf. p. 320.

généreuse ni que l'égalité sordide remplace l'amour. Et même il nous semble que les « cas extrêmes », dans l'éthique bergsonienne, n'apparaissent plus sous un aspect aussi théorique que, par exemple, dans *Matière et mémoire* ; ainsi le mysticisme cesse d'être, comme le souvenir pur, une limite ; le mysticisme s'est réalisé quelque part chez certaines âmes prédestinées et qui, dépositaires d'un message surnaturel, avaient presque retrouvé le centre de l'impulsion créatrice ; nulle part plus que dans les *Deux sources* l'Esprit ne paraît capable de rendre la chair à ce point transparente, glorieuse et inutile. A ce changement d'optique correspond sans doute le *principe de frénésie*, principe inconnu avant l'eschatologie des *Deux sources*, et qui exprime ceci que toute tendance ira jusqu'au bout de ses possibilités. Telle est peut-être la raison de cet accent si nouveau, de ce ton de prédication et même d'utopie que Bergson adopte courageusement dans les *Deux sources* : ou comment expliquerons-nous cet appel à la simplicité qui, par certains côtés, rappelle Michelet, Charles Fourier et Jean-Jacques Rousseau ? Aux « deux simplicités » de l'*Essai* s'en ajoute une troisième qui est celle des mœurs : car l'ascétisme est à la vie extérieure ce qu'est l'intuition aux réalités organiques et spirituelles ; comme celle-ci dissipe d'un seul coup les complications indéfinies du mécanisme, ainsi celui-là étrangle le luxe, qui naît d'un mécanisme trop civilisé : les pseudo-problèmes intellectuels ne sont-ils pas le luxe de l'esprit ? Peut-être même n'est-il qu'une Simplicité, ou plutôt un seul esprit de simplicité, à la fois dédaigneux des richesses matérielles et attentif à la vraie richesse de l'âme ; il n'y a donc aucune différence entre le mouvement pur qui gobe d'un seul coup toutes les apories zénoniennes, et l'ascète qui enjambe d'un bond les multiplicités exubérantes du bien-être. Car l'intuition est l'ascétisme de l'esprit ; et l'ascétisme, à son tour, n'est que l'intuition devenue diète, catastase et exercice permanent de notre âme.

L'éthique de Bergson n'est donc pas à l'usage des tièdes. *Utinam frigidus esses, aut calidus !* dit l'Apocalypse, *sed quia tepidus es, et nec frigidus nec calidus, incipiam te evomere ex ore meo* (1). Le culte de la vie intérieure qui remplissait l'*Essai* fait place à l'héroïsme. Le progressisme activiste et futuriste de 1930 a supplanté le solipsisme

(1) *Apoc.*, III, 15-16. C'est le passage que Stepane Trofimovitch se fait lire par Sophie Matveevna à la fin des *Possédés* (III, 7, 2).

passéiste et l'introspection intimiste de 1890. Dans la *Perception du changement* (1), Bergson nous invite encore à nous laisser « bercer » par la mélodie de la vie intérieure. Il s'agit bien de berceuse, hélas ! à l'âge de la grande industrie, de la violence et des options urgentes ! L'intransigeance dans les *Deux sources de la morale et de la religion* atteint donc la limite aiguë de l'extrémisme, du radicalisme et du purisme ; visiblement Bergson révoque à jamais les concessions que, par moments, l'*Évolution créatrice* paraissait accorder. *Tout ou rien* semble décidément la devise d'une philosophie qui n'admit jamais les degrés de l'intensité. Ainsi la nuance de finalisme paraît beaucoup plus accusée dans les *Deux sources* que dans l'*Évolution créatrice.* Jamais Bergson n'avait souligné dans un langage si volontairement anthropomorphique les « intentions de la nature », l'utilité de l'instinct et de l'intelligence pour la vie. Certes *Matière et mémoire* connaît quelque chose comme une finalité de la perception ; mais Bergson n'ose pas écrire encore ce que plus tard le messianisme des *Deux sources* lui fera dire : que l'homme est la vraie « raison d'être » de l'évolution créatrice (2). Et qu'on n'aille pas prétendre que cela est, comme le « coucher du soleil », une simple façon de parler ; que les choses se passent « comme si » l'homme était le but de l'évolution. En réalité, cette téléologie s'explique, comme le principe de frénésie ou l'appel à la simplicité, par le maximalisme bergsonien ; à mesure que l'évolution progresse, la fin de l'évolution apparaît de plus en plus clairement. L'intuition de l'*Évolution créatrice* n'est qu'un éclair instantané déchirant de loin en loin, au prix de grandes douleurs, la nuit de notre existence conventionnelle. Dans les *Deux sources de la morale et de la religion*, la vie des saints a fixé, incarné et perpétué ces victoires de l'esprit. Ce ne sont plus des victoires intermittentes : un héros représente un bond en avant de l'évolution créatrice ; c'est la mort en lui qui est morte. Il n'y a plus tant intuition que révélation, apparition ou visitation ; comme les prodiges précurseurs se multiplient à l'approche d'un grand événement, ainsi les héros nous annoncent sans doute l'âge futur de l'Esprit ; déjà le voici, tel qu'il serait si le corps ne nous pesait plus ; c'est ce que proclame, chez Liszt, le chœur des hommes à la fin de la *Faust-symphonie* : l'indescriptible est accompli.

(1) 1911 (*La pensée et le mouvant,* p. 164. Cf. p. 166).

(2) Pp. 53, 196, 210, 218, 225, 271, 273, 275, 332. Cf. p. 114. Et comparez : *Évolution créatrice,* p. 288. Sur la pluralité des mondes : *Évolution créatrice,* p. 278, et *Deux sources,* p. 271.

CHAPITRE VI

LE NÉANT DES CONCEPTS ET LE PLEIN DE L'ESPRIT

> L'Étranger d'Élée, à Théétète : Καὶ γὰρ, ὠγαθέ, τό γε πᾶν ἀπὸ παντὸς ἐπιχειρεῖν ἀποχωρίζειν ἄλλως τε οὐκ ἐμμελὲς καὶ δὴ καὶ παντάπασιν ἀμούσου τινὸς καὶ ἀφιλοσόφου.
>
> PLATON, *Sophiste*, 259 *d-e*.

La critique des idées de désordre et de néant est la clef du bergsonisme. Bergson a consacré à ce problème quelques pages admirables (1) qui sont peut-être parmi les plus troublantes qu'un philosophe ait écrites. Nous avons dû sous-entendre perpétuellement cette critique, que toute la spéculation bergsonienne laisse prévoir et transparaître. La vie, disions-nous, transcende la finalité, parce que l'attraction, équivalant mentalement à l'impulsion, abolirait l'imprévisibilité du mouvement évolutif : et, pourtant, la vie est poussée par derrière, par une sorte de cause organique. L'acte libre est toute création et toute génialité : et pourtant il a à sa source un certain état intentionnel qui l'oriente et qui l'inspire. L'intellection, enfin, est bien recherche, tension et inventivité, et pourtant, elle suppose un « schéma dynamique » qui la précède. Et déjà nous devinons que la loi des choses de l'âme est, d'un mot, la préexistence, que l'esprit est, pour ainsi dire, toujours antérieur à l'esprit. Pourquoi, répugnant à la transcendance des causes qui anticipent sur leurs effets, à la priorité substantielle des thèses qui préjugent de leurs conclusions, la vie spirituelle exige-t-elle toujours une préexistence ? Et comment

(1) *Évolution créatrice*, pp. 239-258 et 296-323. Cf. *La pensée et le mouvant*, pp. 65-69, 105-109 *(Le possible et le réel)* ; *Deux sources de la morale et de la religion*, pp. 266-267.

reste-t-elle, néanmoins, novatrice, hostile malgré tout aux mécanismes économiques de la pensée doctrinale ?

I. — Fabrication et organisation. Le préjugé démiurgique. — La pensée fabricante, allant (en apparence) du moins au plus et de la partie au tout, a besoin du vide pour opérer ; le vide est son milieu naturel, et c'est pourquoi elle présuppose tacitement l'impossible possibilité du néant. Là où il n'y avait rien, la pensée fabricante met quelque chose ; de peu elle fait beaucoup, avec des éléments elle compose les totalités. Et peu importe que le principe de la conservation physique lui dénie théoriquement toute vertu créatrice : en fait, et pour l'œil, la fabrication est accroissement de volume, elle comble des places vides ; dans la liste aristotélicienne des mouvements, elle appartiendrait au genre de l'augmentation et de la diminution. Cela tient sans doute, comme Bergson l'a bien vu (1), à des préoccupations pratiques, et notamment à une représentation scalaire du rendement et du travail : plus les maçons travaillent, et plus la maison s'élève ; plus le copiste écrit, et plus la copie s'allonge ; le travail fabricateur est le seul dans lequel l'amplification du produit soit quantitativement, spatialement proportionnelle au progrès de l'action. Une grande partie de la philosophie grecque a vécu sur cette idée de sculpteur et d'architecte qu'il y a une forme qui peu à peu dégrossit la matière brute, marbre, granit ou bois, et lui confère une existence de plus en plus déterminée. « Sera-t-elle dieu, table ou cuvette ? » Une pensée technicienne et artiste se concentre volontiers sur cette élaboration démiurgique de l'indéterminé : elle s'offre le spectacle d'un « chef-d'œuvre » ou, au sens propre, d'un *ouvrage* progressivement extrait du chaos par l'industrie humaine. Ὕλη, ou la matière, n'est-elle pas à l'origine le tronc d'arbre non dégrossi ? Ce qui intéresse le plus au monde un esprit instinctivement artisan, artificieux et artiste, c'est le passage du minimum d'être au maximum d'être, de l'ἄπειρον au πεπερασμένον ou du chaos au cosmos : là où il n'y avait presque rien, sinon un support neutre et sans qualités, nous assistons à la naissance d'un ordre complet, armé de pied en cap de tous les prédicats de l'existence. Nyx et Érèbe, chez Hésiode, engendrent Éther et Héméra, c'est-à-dire que de la nuit indéterminée sort le grand jour des déterminations : Chaos est plus ancien que

(1) *Évolution créatrice*, pp. 320-321.

la Terre, la Terre qu'Océan et l'Océan que le Ciel ; la généalogie hésiodique va ainsi de la nébuleuse informe aux êtres les plus lumineux et les plus plastiques. On se représentera donc la création comme une fabrication. Aussi cette fabrication soi-disant créatrice l'emporte-t-elle en clarté spécieuse et en simplicité sur l'idée de *transformation* ; la loi de la conservation physique est apparue tout d'abord, non pas comme une constatation de la pensée spontanée, mais comme une exigence de la réflexion scientifique. Le Hasard est encore plus mythologique et théologique que l'idée de Cause, parce que le principe de causalité est, comme l'ont vu Lachelier (1) et Meyerson, un *principe de préexistence*, et que la préexistence ne se voit pas : elle se conclut ; ce qui se voit, ce sont des apparitions et des disparitions, des nouveautés, des catastrophes ; la permanence de la matière, la continuité des métamorphoses naturelles choquèrent d'abord l'esprit habitué à considérer le spectacle du monde comme un drame où fusent les accidents, où des volontés capricieuses font et défont perpétuellement les choses. Mais l'idée créationniste s'est réfugiée en métaphysique et en théologie, et, sous cette forme, elle a mieux résisté que la croyance aux générations spontanées ou au mouvement perpétuel, parce qu'en effet elle pose le vrai problème métempirique. L'homme est le seul être qui s'étonne d'exister, dit Schopenhauer en termes émouvants (2). Tel est bien, en effet, le besoin métaphysique fondamental : la contingence radicale recueille ce qu'ont perdu les contingences secondes traquées par la science ; le premier des hasards est évidemment celui de l'existence en général, et si l'on ne se demande plus en combien de jours et dans quel ordre Dieu a fabriqué le monde, on espère du moins éclaircir le mystère de l'Être en pratiquant une sorte de vide métaphysique qui nous fera assister à sa génération graduelle. L'esprit tend ainsi, autant que faire se peut, à convertir la « substitution » soit en création, soit en anéantissement (3) ou, si l'on préfère de nouveau les formules d'Aristote — l' « altération » est plus fatigante pour l'esprit que l'accroissement et la diminution, plus nuancée que la génération et la corruption ; seuls les mouvements qui partent du néant... ou y ramènent, sont mesurables sur une échelle et transcriptibles en concepts. Montrons que le génétisme fabricateur, s'il part vraiment

(1) *Du fondement de l'Induction*, p. 46.
(2) *WWV*, Compléments, chap. 17.
(3) Cf. pour ce langage *Évolution créatrice*, pp. 258, 307.

du Rien, n'aboutira jamais *à rien* : car il n'aboutit en fait à quelque chose qu'en glissant furtivement quelque chose dans son néant ; que dis-je ? dans le non-être initial il a déjà enfermé tout ce qu'il s'agit précisément d'engendrer. Ce cercle vicieux n'est-il pas le grand tour de passe-passe de la philosophie démiurgique ?

1° La critique de la notion d'*intensité* dans l'*Essai sur les données immédiates* est déjà sur ce point très éclairante. Le sens commun mécaniste prétend qu'une douleur qui « s'intensifie » va réellement du moins au plus et de peu à beaucoup ; elle gonflerait, pour ainsi dire, ou se contracterait dans l'espace. L'analyse psychologique démontre, au contraire, que nos sensations ne se transforment pas en quantité, mais en qualité : nos sensations modulent sans changer de grandeur ; là ou l'illusion fabricatrice résout l' « intensification » en une multitude — toujours finie — d'impressions foncièrement homogènes (puisqu'elles sont seulement graduées, c'est-à-dire ne diffèrent qu'en degré), la philosophie de la plénitude qualitative traite l'intensification comme un mouvement continu au cours duquel une même sensation se réincarne tour à tour sous une infinité de formes différentes (1). Autrement dit, les mouvements quantitatifs tels que l'augmentation ou la diminution sont à la fois discontinus et uniformes ; les changements qualitatifs, c'est-à-dire la mutation ou altération, imposent à des contenus hétérogènes une unité souple et dynamique. Les préjugés, les théories nous ont habitués à considérer le noir comme une absence de couleur, ou comme un minimum de lumière (2) : les diverses couleurs du spectre naîtraient de ce minimum par une croissance régulière. Mais pour une conscience naïve qui se place en présence des données immédiates, le noir est une couleur comme les autres, et ses prétentions à l'existence sont psychologiquement aussi fondées que celles des couleurs dites positives. Pourtant nous voulons à toute force que les couleurs s'échelonnent le long d'une belle ligne droite dont les graduations successives rythmeraient, en quelque sorte, le grossissement d'une sensation incolore unique. Noir et blanc seraient les deux bouts de ce crescendo, les deux extrêmes de cette polarité. Au manichéisme du noir et du blanc, Bergson oppose les mille nuances de l'impressionnisme, la palette multicolore des teintes et des qualités. Ni le noir

(1) *Matière et mémoire*, p. 102. A rapprocher de : *Énergie spirituelle*, p. 166.

(2) *Essai*, p. 40. *Évolution créatrice*, p. 4 : « ... nous ne percevons que du coloré, c'est-à-dire des états psychologiques. »

n'est un moindre blanc, comme le veut la philosophie quantitative des gradations et des dégradés, ni il n'est son antithèse nocturne, comme le veut le système dualiste et dramatique de la polarité : il est une spécificité qualitative aussi originale que les autres.

Le préjugé démiurgique fait le fond des théories (1) qui considèrent l'effort musculaire comme l'émission d'une certaine force substantielle préexistant dans la conscience sous un moindre volume, et pour ainsi dire à l'état de compression. Mais surtout la critique de l'idée de néant anime invisible et tacite, toute l'argumentation dualiste de *Matière et mémoire.* Pourquoi l'idéalisme confond-il la perception avec le souvenir (2) ? pourquoi méconnaît-il la distinction radicale de l'étendu et de l'inextensif, de la mémoire motrice et de la mémoire pure (3) ? pourquoi, sinon parce qu'il obéit inconsciemment, comme toute pensée technicienne, à la manie absurde de la fabrication ? Il faut que la perception extensive se constitue peu à peu par le grossissement des sensations inétendues (4), tout de même que l'absence de couleur, par gonflement progressif et inflation continue, deviendrait peu à peu impression colorée, ou, si l'on préfère, comme l'instinct se fabrique graduellement avec des variations accidentelles (5). On veut par exemple que la leçon apprise soit une sorte d'image composite engendrée par la superposition des lectures successives qui, en se répétant, fabriqueraient petit à petit une certaine habitude motrice ; il y aurait ainsi entre l'habitude complète et chacune des lectures qui entrent dans sa composition la simple différence du tout aux parties, ou du plus au moins. Mais qui ne voit que chaque lecture représente déjà à elle seule un souvenir complet ? Le souvenir, loin de résulter d'un apprentissage artificiel, est donné tout d'un coup dans l'intuition. Le souvenir ne s' « apprend » pas : comme l'organisme naît petit, mais complet, à la façon des monades, ainsi le souvenir pur fait irruption d'un seul coup et tout entier. De même le sens régénère complet dans chaque mot ; de même l'équation de la courbe figure complète dans chaque fragment infinitésimal de cette courbe. Mais

(1) *Essai*, p. 16.
(2) *Matière et mémoire*, pp. 60, 135, 147, 151, 264, 267. Cf. *Énergie spirituelle*, pp. 130-135, 208.
(3) *Matière et mémoire*, pp. 77, 80.
(4) *Ibid.*, pp. 43, 45-46, 50.
(5) *Évolution créatrice*, p. 183.

la manie fabricante est tenace. On prétend qu'il y a de la représentation à la sensation, de l'image à l'idée toute une gamme de transitions insensibles. De même que l'attention résulte dans ces théories d'un simple grossissement de l'excitation (1), de même l'affection deviendrait étendue en diminuant d'intensité, la perception deviendrait affective en se renforçant. Pourtant une expérience non prévenue nous révèle dans la douleur quelque chose de positif, d'original et d'actif, et non point une modalité de la représentation ; et pareillement l'attention apparaît comme une « attitude » aussi originale, aussi « indéductible » en son genre que la perception du réel par opposition au souvenir, ou l'interprétation intelligente par opposition à la sensation brute. Aux préjugés démiurgiques on pourrait sans doute rattacher, quoique Bergson ne le fasse pas en ces termes, ce que nous appelions précédemment la « théorie de la miniature » : on tire une grande ligne droite entre l'objet et le sujet et l'on se donne la satisfaction de suivre le cheminement rectiligne de l'excitation jusqu'au moment où elle devient représentation. Mais tout ce qu'on peut dire est que la série commence par une excitation, finit par une représentation, et qu'il y a un moment où (2) celle-ci s'est substituée à celle-là (3) sans qu'on puisse dire avec précision quand cela est arrivé. Ainsi le sorite des Mégariques, digne pendant des sophismes éléates, est tout naturellement conjuré, et la mutation mobilisée, dépannée, désenvoûtée, démarre et aboutit à son terme.

Quelques lignes capitales de l'*Évolution créatrice* (4) dégagent à l'évidence la signification de cette critique. L'illusion fabricatrice repose essentiellement sur ce préjugé qu'*une partie seulement* des corps vivants, des actions libres ou des états d'âme aurait pu être réalisée, que leur réalisation complète est « une espèce de grâce ». Cela signifie précisément que les choses de la vie sont en dehors de la catégorie de l'accroissement et de la diminution, qu'elles ne sont pas susceptibles de plus et de moins, mais seulement de « modifications ». Et c'est même bien pourquoi les destructions naturelles, suivant la remarque de Schopenhauer, épouvantent l'esprit par leur ampleur : les procédés discursifs de la fabrication nous ont habitués à un grossissement laborieux au cours duquel les choses

(1) *Matière et mémoire*, p. 102. Cf. p. 113. *Le rire*, chap. III.
(2) Cf. *Deux sources de la morale et de la religion*, pp. 132, 240.
(3) *Matière et mémoire*, pp. 45-46, 60, 135.
(4) P. 104.

passent tour à tour par tous les volumes possibles, et nous détaillons mentalement ces grandes catastrophes comme nous détaillons l'apparition des êtres. Mais, en ce sens, la vie est incorruptible et inengendrée, et nulle part dans la plénitude de l'esprit l'intelligence ne trouve de défaut où elle puisse s'insinuer pour en décrire la genèse ; le monde spirituel est épais de toutes parts, de même que dans chacun des circuits du souvenir la mémoire est, selon Bergson, toujours tout entière présente (1) ; les inégalités sont purement qualitatives et n'intéressent que la densité du milieu, jamais son épaisseur visible. Dira-t-on que la maladie fait parfois des brèches dans cette invulnérable plénitude ? Pas même cela. Sa diminution, si diminution il y a, affecte plutôt le *poids* que le nombre des états de conscience (2) ; l'étude de l'aphasie nous l'a prouvé : c'est la conscience tout entière qui est atteinte, dans son « attention à la vie » ou la vitalité de ses fonctions sensori-motrices : les souvenirs perdent de leur lest, le « sens du réel » décline, il y a affaiblissement fonctionnel de toute la mémoire. L'équilibre dynamique, la juste insertion de l'esprit dans les choses sont, on le sait, les marques les plus caractéristiques de la santé mentale ; lorsque cette santé décline, tous nos états sont donc plus ou moins atteints. Peut-on même dire que le pathologique représente un « amoindrissement » quelconque du normal ? C'est l'originalité du bergsonisme (3) de montrer au contraire que des troubles comme l'hallucination, le délire, l'idée fixe sont bien plutôt des « présences » que des absences ou des négations. Mourgue et Monakow (4) remarquent que la neuropathologie classique, celle des « localisateurs », traite les troubles nerveux comme de simples phénomènes de déficit, comme des « dégénérescences » ; et les noms mêmes qu'elle leur donne, avec leurs préfixes privatifs (aphasie, alexie, agraphie...) expriment cette négativité. Comment admettre pourtant qu'une lésion purement destructive puisse traîner après soi un tel cortège de symptômes positifs ? Il existe une logique de la démence (5), comme il existe une logique du rêve, de l'imagination et du comique (6), et toutes ces logiques para-intellectuelles

(1) *Matière et mémoire*, p. 108. Cf. pp. 181, 187.

(2) *Ibid.*, pp. 125, 192-193 ; *Énergie spirituelle*, pp. 48, 125-126.

(3) *Énergie spirituelle*, pp. 125-126, 128.

(4) *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psychopathologie*, pp. 113, 194, 283 et *passim*.

(5) *Énergie spirituelle*, pp. 48, 76, 100-101.

(6) *Le rire*, pp. 32, 36-37, 138-139, 143-144, 149.

diffèrent de la logique normale non point du tout par défaut ou raréfaction, mais au contraire par leur déplorable exubérance. Du rêve et de la veille, c'est certainement le rêve qui est le plus diffus, et, si l'on peut dire, le plus fécond. Le rêve serait en un sens plus « naturel » (1), et la veille n'est pour l'ordinaire, comme en témoignent les phénomènes de fausse reconnaissance, qu'un rétrécissement de cette vitalité désastreuse, une répression des forces délirantes toujours prêtes à tromper la vigilance de l'esprit. En affirmant ainsi le caractère positif de la morbidité, Bergson rejoint non seulement la biologie moderne (2), mais encore certaines vues médicales de Schelling et de Baader. Les manifestations pathologiques ou tératologiques de la vie représentent un ordre « ataxique », une inflammation ou perturbation de l'ordre, et non point un ordre raréfié : c'est la *Temperatur* de la vie qui s'exalte et devient *Distemperatur*. La conscience malade n'est pas une moindre conscience, mais bien plutôt une conscience effrénée ou déchaînée ; elle n'est pas plus près du néant dans la maladie que dans la santé ; sa vitalité est déréglée, mais non pas amoindrie.

C'est ce que nous exprimions, pour notre part, quand nous parlions de l'*autarkie* des organismes : tout ce qui est organique est parfaitement et nécessairement complet (3) ; une machine, dit Leibniz, nous offrira, si nous savons la démonter, de vraies parties partielles (bien qu'ici même un halo d'intellectualité environne l'élément simple et pur) ; mais d'un organisme nous ne rencontrerons jamais ni la « moitié », ni le « quart », ni le « millième » ; toujours l'organicité tout entière est là présente, qui nous poursuit dans l'infiniment petit des tissus et des cellules ; jamais nulle décroissance quantitative qui nous permette de nous glisser entre deux « fractions » et de saisir le point à partir duquel la vie s'est fabriquée. Ainsi des individus, ainsi du moindre contenu mental ; nous dirions volontiers (pour nous servir à nouveau de formules leibniziennes) que le « point de vue » de nos divers états intérieurs est toujours d'égale étendue, que les variations sont bien plutôt dans la manière plus ou moins profonde dont l'ensemble de la personne se trouve en eux exprimé, *dans la lourdeur spirituelle de nos émotions et non dans leur volume.*

(1) *Énergie spirituelle*, p. 128.

(2) Notamment les conceptions de Hughlings Jackson. Pour SCHELLNG, voir au t. VII des *Œuvres complètes*, p. 366.

(3) *Évolution créatrice*, p. 186.

La critique bergsonienne de l'intensité nous prouve déjà que la pensée du néant est un simple néant de pensée. Là où il y a le plus et le moins, le zéro est également possible. Or, c'est par une fiction tout abstraite et par une absurde contradiction que nous considérons le « zéro » comme un nombre (1), — comme le plus petit des nombres, et un peu aussi comme la source des nombres. C'est pourquoi les enfants croient souvent que, puisque 4 × 1 font 4, 4 × 0 doit faire aussi quelque chose, mais beaucoup moins. Ils ne voient pas que le zéro est aussi hétérogène à l'ordre des quantités ou grandeurs que le rien est hétérogène au quelque chose. Il y a entre la nullité et la plus médiocre fraction d'unité un abîme métaphysique que la succession régulière des chiffres et l'instinct fabricateur de notre esprit nous invitent à franchir. Toutes nos erreurs reposent sur la tentation d'hypostasier le Rien, et présupposent cette idée absurde *que le Rien est la plus petite Existence concevable, que le Néant est la limite de l'infinitésimal, et que les présences, à force de se raréfier, finiront par devenir des absences.* Mais pas plus que la perception ne se fabrique avec des souvenirs, le mouvement avec des κινήματα (2), la durée avec des instants et l'action avec des repos, l'esprit lui-même ne se fabrique avec des atomes de spiritualité, avec des absences d'esprit. C'est ce que nous a prouvé d'abord l'étude de l'*intellection.*

2° La théorie bergsonienne de l'effort intellectif signifie qu'à partir de rien on ne comprend rien et que la pensée est pour ainsi dire prisonnière de sa propre plénitude ; la pensée ne respire que dans un *a priori* de positivité et de signification. Il n'y a pas d'interprétation, et pas de pensée en général sans une préexistence spirituelle (3). C'est, par exemple, ce qu'observait déjà Claude Bernard quand il mettait en relief l'idéalité de l'induction expérimentale. « De même que, dans la marche naturelle du corps, l'homme ne peut avancer qu'en posant un pied devant l'autre, de même, dans la marche naturelle de l'esprit, l'homme ne peut avancer qu'en mettant une idée devant l'autre. Ce qui veut dire, en d'autres termes, qu'il faut toujours un premier point d'appui à l'esprit comme au corps. Le point d'appui du corps, c'est le sol dont il a la sensation ; le point d'appui de l'esprit, c'est le connu, c'est-à-dire une vérité ou un principe dont l'esprit a

(1) Pascal, *De l'esprit géométrique*, édition citée, p. 263.
(2) Cette expression, déjà citée, est d'Aristote, *Physique*, VI, 8 fin.
(3) Cf. Delacroix, *Le langage et la pensée*, p. 553.

conscience. L'homme ne peut rien apprendre qu'en allant du connu à l'inconnu... (1). » Ce premier point d'appui — l' « idée *a priori* » du physiologiste — c'est déjà un peu le schéma dynamique qui donne un sens aux signes muets. Et ainsi, non seulement sensations et émotions résistent à toute synthèse fabricatrice, mais les produits mêmes de la réflexion abstraite comme les concepts, ces « indivisibles » de pensée, sont encore des totalités riches de sens et de qualité ; et toute la gnoséologie moderne nous invite à voir dans la pensée en général une relation qui ne subsiste que par cette plénitude même. Un concept n'est pas « une entité ou un genre » (2). Un concept, dit Goblot (3), est virtuellement attribut dans une infinité de jugements. Or, il n'existe pas de « pur attribut » : tout attribut fait partie d'un certain énoncé qui est l'attribution et dont le rôle est de l'attribuer à un sujet. Les adjectifs paraissent représenter le type du pur prédicat ; mais leur pureté est strictement grammaticale et morphologique. Les adjectifs sont faits pour que des substantifs participent de leur essence ; les adjectifs sont faits pour qualifier des êtres, mais, pris absolument, ils ne *sont* pas des êtres ; les adjectifs sont des généralités abstraites, et l'être est toujours un sujet particulier. Tout attribut vraiment pensé, c'est-à-dire tout attribut qui n'est pas un simple paradigme formel, un échantillon sonore, implique une relation déterminée. Il est impossible de penser une existence absolue à laquelle tel ou tel rapport ne serait pas par là même immanent. Le concept absolu n'est ni vrai ni faux ; c'est ce dont je n'affirme rien, ce qui est indifférent, et sans relation avec mon esprit ; c'est une pensée suspendue. Brochard a bien mis en lumière la solidarité qui unit l'erreur au jugement, et Bergson insiste de son côté sur la plénitude spirituelle de la négation (4). Leurs analyses démontrent qu'une sorte d'idée mélodique circule toujours à l'intérieur de la pensée réfléchie, et plus spéciale-

(1) *Introduction à la médecine expérimentale*, Ire Partie.

(2) *Matière et mémoire*, pp. 123-124, 129, 132-133. Cf. *Énergie spirituelle*, p. 172. LE ROY (*La pensée intuitive*, pp. 69-72) voit dans le concept une synthèse, un jugement, une « mise en équation ».

(3) *Traité de logique*, p. 87. Cf. la citation de Hannequin à propos de la méthode cartésienne *apud* BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 682.

(4) *Évolution créatrice*, pp. 310-312. KANT dit (*Kritik der reinen Vernunft*, pp. 708-709 de la 1re éd.), que les jugements négatifs ont surtout pour mission de prévenir l'erreur. Ils forment, par opposition à la *culture*, le contenu de la *discipline*. LEIBNIZ, *Nouveaux essais*, III, 1, § 4 : « ... l'acte de nier est positif. » Cf. MONTAIGNE, *Essais*, II, 12 (Apologie de Raymond Sebond).

ment encore à l'intérieur de ces relations déficientes où il nous semblait d'abord voir l'être se raréfier : dans l'acte de nier, et dans la croyance fausse. De même que le langage, selon Montaigne, est « tout formé de propositions affirmatives », de même la pensée ne pense, selon Bergson, qu'en affirmant ; soit qu'elle affirme, soit qu'elle nie, la pensée est condamnée à l'affirmation. Jamais l'esprit n'est plus totalement présent à lui-même que là où le vide semble en lui se faire, quand il nie et quand il se trompe. C'est pourquoi Socrate dit à Théétète (1) : celui qui énonce le néant n'énonce rien du tout ; ὁ ἄρα μὴ ὂν δοξάζων οὐδὲν δοξάζει. Et l'Étranger d'Élée, dans le *Sophiste* (2) : celui qui dit le non-être ne dit rien. Le néant n'est à la rigueur ni proférable ni pensable : ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον. On ne doit ni le définir ni le nommer. Et comme Platon dénonçait les contradictions où le non-être accule quiconque prétend en discourir, ainsi Bergson ne se lasse pas de répéter que l'idée d'une abolition de tout implique contradiction et cercle vicieux « puisque cette opération consisterait à détruire la condition même qui lui permet de s'effectuer » (3) ; « l'observateur doit, par l'observation elle-même, introduire les conditions dont il essaie d'observer l'absence » (4). On trouverait la même idée exprimée exactement dans les mêmes termes chez le romantique C. G. Carus : l'idée d'un Rien positif est une idée aussi absurde (« Unding ») que celle d'un cercle carré (5). On peut donc bien dire, pour parler le langage du *Sophiste*, que la négation exprime une altérité, mais non point un néant : ὁπόταν τὸ μὴ ὂν λέγωμεν... οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν

(1) *Théétète*, 189 *a*. Auguste Diès rapproche de ce passage, dans ses éditions du *Théétète* et du *Sophiste*, un grand nombre de textes intéressants : par exemple MALEBRANCHE, *Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois* (« ... Penser à rien et ne point penser, c'est la même chose »), *Recherche de la vérité*, IV, 2, § 4 et 5 ; FÉNELON, *Traité de l'existence de Dieu*, II, 12-13.

(2) *Sophiste*, 237 *e* : ... οὐδὲ λέγειν φατέον ὅς γ'ἂν ἐπιχειρῇ μὴ ὂν φθέγγεσθαι.

(3) *Sophiste*, 238 *d* ; *Évolution créatrice*, p. 307.

(4) Ralph B. PERRY, Le réalisme philosophique en Amérique, *Revue de métaphysique et de morale*, 1922, p. 139.

(5) *Évolution créatrice*, pp. 304, 307 ; et Carl Gustav CARUS, Das Organon der Erkenntnis (1856), dans le recueil *Romantische Naturphilosophie*, pp. 307-308. Voici ce texte : « Indem nämlich das Nichtsein oder das Nichts überhaupt nur ein Geistesbegriff ist, insofern nämlich, als jedes Positive ja schon seine Negation — jede Existenz eines Besonderen das Nichtsein eines anderen an seiner Stelle — voraussetzt, so ist vonselbst klar, dass ein Nichts, selbst als ein Positives und als ein andere Positive Begrenzendes gedacht, notwendig ein Unding sein müsse und so wenig existieren kann als ein viereckiger Kreis. » Carus défend dans ce texte l'infinité de l'espace.

τοῦ ὄντος, ἀλλ'ἕτερον μόνον (1). Le Chaos par lequel commence, chez Hésiode, la théogonie, est plutôt Béant que Néant. Même l'abîme qui précède, dans la *Genèse*, les six jours de la création cosmogonique, cet abîme n'est pas rien puisque le souffle de Dieu flotte sur les eaux ténébreuses. La plénitude ne peut donc être nihilisée : nous devons en prendre notre parti, à moins de nous démentir nous-mêmes perpétuellement.

3° La logique fabricatrice, qui veut bâtir la pensée avec des concepts idéalement neutres entre le vrai et le faux, prétend construire l'action libre avec des états *indifférents*. On opère ici avec un *zéro* de décision, comme tout à l'heure avec un *zéro* de pensée. Les indéterministes imaginent la personne délibérante dans une sorte de vide spirituel assez analogue à celui où les théologiens placent le Créateur quand ils s'évertuent à expliquer la Contingence radicale. D'abord il n'y avait rien, comme dans la théogonie d'Hésiode ; puis le moi est venu ; quelque chose s'est construit — des motifs, des mobiles, qui a abouti à l'action. La volonté hésitante, prononçant le mot de la décision dans un néant de vie intérieure et dans une espèce de cloche pneumatique, sera vraiment, littéralement créatrice ; elle sera donc supposée absolument indépendante de la personne, comme de toute influence et de toute circonstance ; elle ignorera tout ce que j'ai expérimenté, tout ce qui m'appartient, qui m'est précieux ou détestable, tout mon passé, ma raison d'être : moi-même enfin. Elle sera l'indifférence. L'indéterminisme indifférentiste a donc fait place nette : car le désert et le silence et la solitude, et le présent totalement oublieux de toute préexistence, et le noir totalement vide de toute coexistence, et l'adiaphorie abstraite, et la pure innocence idéale vérifieraient seuls l'exercice d'une liberté absolue. Mais qui ne voit qu'une telle fiction est non seulement absurde, mais contradictoire en elle-même ? Si les deux branches d'une alternative ne sont pas déjà inégalisées par une qualification différentielle et préférentielle, la décision sera inconcevable comme est inconcevable l'intellection quand on refuse de présupposer la signification des énigmes à interpréter ; le *fiat* décisoire, l'aventure du choix, dans leur activisme dynamique, ne sont possibles que parce que l'hésitation indifférente qui les prépare était au fond déjà qualifiée et orientée ; et cette qualification, la volonté hésitante la tient du moi lui-même, du moi qui préexiste intégralement et qui

(1) *Sophiste*, 257 *b*.

est là avec tout son capital d'expériences accumulées, de tendances, de besoins et d'émotions. A ce prix la volonté surmontera l'aboulie dissolvante et paralysante qui est la rançon d'une extrême liberté. Car qu'est-ce qu'une extrême liberté, sinon une extrême servitude ? L'hypothèse de l'indifférence repose sur cette idée que le moi peut en quelque sorte préexister à ses propres actions. Enfermé dans une abstention inhumaine, le vouloir assisterait en spectateur au dédoublement des alternatives que le sort lui propose ; il vivrait pour ainsi dire deux fois au même moment (1). Mais on ne vit deux fois qu'à condition de se retrancher de toute expérience particulière et actuelle. Passé et futur sont encore (ou déjà) du présent qualifié. Et de même : *Je suis seul à être moi*. Si je consulte mon présent réel, et non pas un fantôme de possible, il apparaît qu'*au moment où* je veux, je ne veux à chaque instant qu'une seule chose ; à chaque instant une préférence, si subtile soit-elle, oriente le désarroi apparent de nos hésitations. On a beau faire, c'est un débat où l'on est toujours partie ; en vain croit-on toucher à l'impartialité idéale d'un arbitre indifférent : sur le point d'y atteindre, nous nous surprenons en train d'exprimer par notre indifférence une sorte de préférence au deuxième degré, une préférence avec exposant, de même que nous retrouvons notre pensée tout entière au moment de l'anéantir. C'est que je suis toujours là, moi qui choisis et qui décrète, et il faudrait justement, pour atteindre à cette impassibilité chimérique, que je me supprime moi-même, moi et mon passé. Le moi n'a pas attendu la conjoncture présente pour exister, et c'est grâce à lui que l'acte volontaire n'est pas seulement un morceau d'éloquence, mais une solution drastique. Nous sommes nous-mêmes beaucoup plus anciens et beaucoup plus vénérables que nos actes : c'est toute notre dignité, et on nous en prive quand on veut que nous décidions sans raison. On ne décide pas, comme dit Leibniz (2), *sans rime ni raison*, et l'absence de raisons est encore une raison, le plaisir d'agir sans raisons étant déjà une raison d'agir ; ou comme l'écrit Frédéric Schlegel, le refus de choisir est lui-même un choix... C'est le cas de redire avec Pascal : ceux qui ne sont pas avec moi sont contre moi. Autrement dit : entre *Contre* et *Avec* il n'y a pas de zone neutre, comme il n'y a pas entre le Bien et

(1) Cf. Jules LEQUIER, Recherche d'une première vérité, *apud* RENOUVIER, *Traité de psychologie rationnelle*, t. II, *loc. cit.* ; *Évolution créatrice*, p. 109 : « Chacun de nous ne vit qu'une seule vie... »

(2) V[e] Écrit à M. Clarke, § 17. Cf. G. GRUA, *Textes inédits*, II, p. 482.

le Mal une zone mitoyenne, un royaume intermédiaire, un État-tampon qui serait celui du ni-l'un-ni-l'autre ; tout le monde est engagé, tout le monde parie, et ceux-là mêmes qui croient éluder le dilemme ont déjà implicitement parié, et ceux qui ont choisi de rester sur le rivage ont à leur manière, et bien plus encore que les autres, embarqué pour l'aventure. Chacun le sait, les abstentionnistes votent eux aussi, à leur insu ! Lamennais dénonçant l'impossibilité de l'indifférence, Léon Karsavine plaidant contre l'impartialité ont, chacun à leur manière, orienté dans le sens d'une philosophie pathétique cette critique de la table rase. C'est encore Leibniz qui le dit, dans une lettre publiée par Gaston Grua : nous voulons ce que nous trouvons bon d'après notre goût, fût-ce par caprice ou esprit de contrariété, fût-ce pour prouver notre liberté. Les formules du *Ménon* (1), selon lesquelles βούλεσθαι τὰ ἀγαθά est pour ainsi dire le pléonasme de βούλεσθαι tout court, expriment en langage optimiste cette plénitude préférentielle de toute décision libre. On « préfère » plus ou moins clandestinement, et c'est un non-sens de dire qu'on tranche d'une façon absolument *quelconque*. L'aporie de Buridan, tout de même que les apories éléates, consiste à fabriquer l'acte libre *ex nihilo*, et bien entendu nos sophistes condamnent le libre arbitre à mourir de faim comme Zénon condamnait le javelot à l'immobilité. Et pourtant le javelot touche à son but, et Achille arrive le premier, et les hommes mangent à leur faim malgré l'isosthénie théorique de leurs motifs. Ces succès ne s'expliqueraient pas si la délibération, loin d'être un pur débat dialectique, n'était une prophétie : la délibération prophétise et anticipe le choix et préjuge de ce choix, et c'est pourquoi il n'est jamais, à la rigueur, de mobiles impondérables ni d'alternatives indifférentes. L'intelligibilité, dans le moralisme leibnizien, justifiait l'indulgence universelle d'un sage qui « ne méprise presque rien » ; dans les *Deux sources*, au contraire, l'universelle plénitude qualitative justifiera un extrémisme passionnel qui, à l'exemple de l'*Apocalypse*, vomit les tièdes et les neutres.

Il n'y a de réel que l'ordre (2). C'est-à-dire que je trouve toujours, dans la plénitude infinie de mon passé, de quoi rompre l'équilibre d'une délibération neutre, de quoi prendre parti là où tout m'est égal. Entre des points en « désordre », observe Leibniz (3), quelles

(1) *Ménon*, 77 *b*, 78 *b*.
(2) *Évolution créatrice*, p. 297.
(3) *Discours de métaphysique*, § 6, sur la « géomance ».

que soient l'incohérence et la fortuité de leur groupement, on peut toujours tracer une courbe, trouver un ordre, une équation plus ou moins complexe et comme un rythme ou une formule dont quelque figure soulignera la régularité latente. Dans la poussière des étoiles les astronomes ont dessiné des constellations ; dans le chaos des caprices indéterminés nous discernons également des *constellations* spirituelles qui nous révèlent, sous l'anarchie de l'indifférence, une conscience intéressée et orientée. La nature sauvage n'offre-t-elle pas, à ceux qui savent voir, le spectacle d'un ordre profond et vital, d'un « beau désordre » dont le jardin anglais, par exemple, est la première stylisation, et où le parc « à la française » dessinera, avec des « constellations », les symétries de l'architecture classique ? Eugenio d'Ors a brillamment montré comment le Baroque, malgré ses extravagances, ses carnavals et sa paradoxologie, obéit à une loi ; cette loi est excentrique, mais c'est une loi ! Le Baroque n'est pas un phénomène pathologique, — ou plutôt le Baroque est une maladie normale. Nos actes les plus arbitraires en apparence ressemblent un peu à ce que le grammairien appelle des *exceptions*. L' « exception » nie la règle, par définition, mais indirectement aussi elle la sanctionne puisqu'elle n'a sa valeur « exceptionnelle » que par rapport à un système nécessaire auquel elle se rattache par un lien de filiation intelligible. Avec les exceptions rebelles nos grammaires dessinent des « constellations » qui laissent apparaître, à l'intérieur du système primitif, un système de seconde zone relativement rationnel. La vie spirituelle est ainsi l'esclave de sa propre cohérence, et comme notre raison, dans l'acte même par lequel elle tente de localiser le fortuit, en sous-entend l'intelligibilité virtuelle, ainsi les indéterministes ne peuvent concevoir l'absolue indifférence qu'ils ne lui restituent aussitôt une cohérence relative, dont ils essaient ensuite vainement d'atténuer le joug. L'homme n'est pas, disait Schopenhauer critiquant les pédagogues optimistes, un « zéro moral ». L'homme n'est pas non plus un zéro psychique. Sa liberté n'est pas faite du vide illusoire qui se créerait entre le présent et l'avenir. Elle est faite, au contraire, de plénitude et de continuité. Elle n'est pas création substantielle et arbitraire. Et elle est néanmoins renouvellement. Car comme les expériences vécues où elle puise sont en nombre infini, les combinaisons qu'elle imagine, les arabesques qu'elle déroule deviennent radicalement imprévisibles. Le musicien le plus génial utilise, en accords, intervalles, groupements et figures, une matière

sonore qui existait bien avant lui ; ce qui sera toujours nouveau, c'est l'ordre qu'il introduit entre ces éléments. « Car de vrai, observe Descartes dans la *Première méditation* (1), les peintres, lors même qu'ils s'étudient avec le plus d'artifice à représenter des sirènes et des satyres par des figures bizarres et extraordinaires, ne peuvent toutefois leur donner des formes et des natures entièrement nouvelles, mais font seulement un certain mélange et composition des membres de divers animaux... » En fait, la création bergsonienne n'est ni une création *ex nihilo* ni un réarrangement mécanique d'éléments anciens (2), mais, contradictoirement, une continuation novatrice ou une évolution créatrice, une immanence continuellement inventive, une improvisation toujours commençante parmi la plénitude innombrable des préexistences. Il n'y a pas plus de « grande année » des combinaisons spirituelles que des combinaisons musicales. Et la possibilité même de les réduire, inépuisablement, en constellations, témoigne de leur incorruptible jeunesse. — Bien plus : le Hasard, en tant que limite absolue du désordre au delà de tout ordre concevable, est à son tour humanisé (3), finalisé, rendu intelligible ; et corrélativement le Désespoir, qui est la radicale impossibilité d'intégrer le mal tragique régénère à son tour en espérance : comme l'absurde est à l'infini normalisé dans la positivité du devenir, ainsi le malheur est à l'infini digéré, transfiguré par la puissance médicatrice de la futurition. Il ne faut donc pas s'étonner si le héros bergsonien a été non seulement optimiste, comme le sage leibnizien, mais d'abord et surtout joyeux.

II. — Du possible. — Il n'y a de réel que l'ordre. Et ainsi s'évanouissent tous les problèmes désespérés que l'illusion du néant avait fait surgir ; à leur tête, ce problème de la contingence radicale qui occupe une place si importante dans la spéculation d'un Schelling, et que le moralisme de Leibniz avait si ingénieusement escamoté. Bergson montre, dans quelques pages peu connues et merveilleusement lucides, la solidarité qui unit cette illusion au préjugé du *possible* (4). Les choses seraient possibles avant d'être réelles, et

(1) Cf. Pascal, *Pensées*, I, fr. 22.
(2) Cf. *La pensée et le mouvant*, p. 147.
(3) *Deux sources de la morale et de la religion*, pp. 154-155.
(4) *La prévision et la nouveauté*, adresse au meeting d'Oxford, développée dans Le possible et le réel (in *La pensée et le mouvant*). Voir : Leibniz, *De origine radicali rerum*. Quant à Schelling, il parle bien d'un *Néant* qui serait, suivant l'expression de

il y aurait plus dans leur existence actuelle que dans leur existence possible. C'est pourquoi l'on veut à toute force qu'il n'y ait pas de décision volontaire sans une délibération préalable en bonne et due forme. C'est pourquoi nos grammaires vont de l'alphabet à la syntaxe ; nos logiques, du concept au jugement ; et nos manuels de psychologie, de la sensation au souvenir. L'expérience a beau protester que les concepts sont des jugements virtuels, les mots des phrases impliquées et les sensations des souvenirs naissants : il semble justement raisonnable que les choses suivent cette progression rectiligne et existent « un peu », c'est-à-dire en puissance, avant d'exister en acte, c'est-à-dire « beaucoup ». Notre esprit est obsédé à son insu par l'idée de perfection — au sens métaphysique, c'est-à-dire par l'image de la *quantité d'être* — comme si cette quantité pouvait varier, comme si l'Être pris dans son ensemble changeait autrement qu'en qualité ! N'importe, on voudra que dans la volonté délibérante la dose d'être soit moindre que dans la volonté décisoire, et l'on se représentera le libre arbitre au carrefour des actes virtuels comme le Dieu de Leibniz choisissant entre les possibles...

Peut-on dire toutefois que Bergson n'admet le Possible d'aucune manière ? Il y aurait lieu, à cet égard, de distinguer entre possibilité logique et possibilité organique. De la possibilité logique on peut bien dire qu'elle n'est rien, qu'elle n'a aucun sens, car elle n'est, par définition, l'objet d'aucune expérience actuelle et particulière. Le livre de *Durée et simultanéité*, par exemple, oppose continuellement le possible au réel, comme le fictif au perçu : les temps plus ou moins dilatés, les dislocations de simultanéités, les contractions de longueurs sont des virtualités fantomatiques que le physicien affecte de prendre à la lettre. De même l'instant n'est qu'un arrêt virtuel, c'est-à-dire qu'il n'est rien actuellement, mais qu'il pourra se réaliser si par artifice j'immobilise le temps quelque part ; la mathématique s'est spécialisée dans la détermination de ces possibilités, qu'elle peut choisir n'importe où et n'importe quand. De même enfin (1), l'acte possible des indéterministes n'est pas quelque chose que j'ai fait,

Platon, autre chose que l'Être, et non point Non-Être. Mais à ce Néant (μὴ ὄν) il oppose le *Rien* (οὐκ ὄν) qui exclut l'Être absolument (*Darstellung des philosophischen Empirismus*, X, pp. 235-236 et 282-285). Sur la positivité du négatif, cf. un curieux écrit de jeunesse de KANT : *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (1763). SOLGER, *Über Sein, Nichtsein und Erkennen*.

(1) *Essai*, pp. 133-134.

mais simplement quelque chose que j'aurais pu faire. Le possible est un être ambigu qui est, en quelque sorte, à califourchon sur le Rien et sur le Quelque chose. Mais dans la possibilité logique, c'est le Rien qui prévaut. *Le possible est quelque chose qui n'est rien.* L'idée de possibilité exprime seulement que ce rien pourrait exister, que nul obstacle logique ou théorique ne s'oppose à son existence ; mais c'est là une permission, non une promesse. — La possibilité organique, au contraire, est une promesse (1) positive de réalité, une espérance (2). Et elle ressemble non pas au Rien désertique de Hegel, mais au Néant attirant de Schelling et de Kierkegaard (3), ce néant qui est tantôt élan vers le concret et *Nisus formativus*, tantôt indétermination mystique, riche et profonde et sonore comme le silence de la nuit. La possibilité n'est rien maintenant, mais elle sera, nous en sommes sûrs, et chacun au seuil du réel éprouve la certitude de son lointain avenir. Elle s'exprime au futur, et non pas au potentiel. Ce n'est pas une déclaration platonique, mais un engagement véritable que la vie prend envers elle-même. Non seulement le germe (car tel est son vrai nom) promet là où la possibilité logique permet, mais dès maintenant il tient. Peut-on dire en effet qu'il soit lui-même un zéro d'existence ? Au contraire le possible est ici déjà quelque chose, mais il représente à l'état de compression une existence qui chez l'adulte s'épanouira librement. Le schéma dynamique n'est pas l'œuvre achevée, mais il n'est pas rien non plus ; la preuve en est qu'il ne prophétise pas n'importe quoi, mais seulement telle œuvre déterminée ; c'est une possibilité particulière, précise et acérée. Rien non plus ne ressemble moins à une abstraction ou à un genre que l'élan vital, cette unité primitive où sommeillent déjà toutes les espérances de l'avenir. Et l'on en dirait autant de tous ces « états naissants » que le bergsonisme excelle à décrire : tel est, par exemple, notre caractère primitif qui est, en quelque sorte, notre moi naissant, et où Bergson surprend avec une merveilleuse délicatesse « tout ce que nous commencions d'être, tout ce que nous aurions pu devenir ». Une conscience aiguë naît de cette extrême densité des possibles sans réalité (4) ; et l'on pourrait presque dire que l'enfance de l'action est plus riche encore que l'adolescence de

(1) *Évolution créatrice*, p. 109.
(2) *Essai*, p. 7.
(3) Cf. *Le concept d'ironie, Le concept d'angoisse, La pureté du cœur*, etc.
(4) *Évolution créatrice*, pp. 105, 157.

l'action, comme l'espérance est plus vaste que l'avenir lui-même.

On se demandait comment le bergsonisme, philosophie nominaliste et actualiste, pouvait faire la place si grande aux schémas, élans, actions virtuelles, et à toutes ces formes de pensée larvaire ou naissante qui paraissent se dérober à la perception immédiate. On voit maintenant que la possibilité organique *est une chose qui existe*, possédant les puissances séminales de l'adulte complet. D'ailleurs l'intuition, pour être la science actuelle et immédiate κατ' ἐξοχήν, n'en est pas moins infiniment vaste. Nous dirions volontiers : l'instinct est exclusivement la science de l'*actuel* ; l'intelligence capte le *possible* uniquement, et sans se demander quels possibles existeront ; seule l'intuition est faite pour connaître les possibles qui seront actuels, seule elle surprend le virtuel au moment précis de son passage à l'acte. L'intuition est donc bien la science des choses immédiates et particulières ; mais elle ne se borne pas à la zone étroite et claire du donné accompli ; elle est compétente partout où il y a impulsion, élan, tendance. La tendance est appétit de réalité ; c'est encore là du présent et du donné. L'intuition porte donc bien, si l'on veut, sur du possible, mais ce possible, comme la jeunesse, contient l'impatience et l'enthousiasme de la vie.

Le bergsonisme est donc un nominalisme du virtuel, un nominalisme paradoxal selon lequel la durée, le mouvement, la tendance peuvent faire l'objet d'une connaissance particulière bien qu'extra-logique. D'autre part la richesse et la vitalité du germe ne déprécient pas la raison d'être et la valeur de l'évolution. L'évolution est, ne l'oublions pas, une évolution « créatrice », et si Bergson ruine le préjugé démiurgique, qui est fondé sur l'idolâtrie du Néant, c'est pour faire honneur à la création véritable ; de même, nous l'avons vu, il ne discréditait le temps de Spencer et le libre arbitre des indéterministes que pour élever plus haut la durée pure et la liberté vraie. Le créationnisme devient le vrai si l'on cesse de se représenter la création d'après les artifices de l'industrie humaine : la création est bien plutôt, en ce sens, la loi même de la durée, le jaillissement d'une existence toujours complète et toujours nouvelle. Fabrication n'est pas création, et il y a dans les innovations continuelles de la durée quelque chose de divin qu'on chercherait vainement dans les serviles fabrications d'un intellect anthropomorphique. Assurément le germe contient tout ce qui est nécessaire à l'adulte. Mais cela ne suffit pas. Ces choses préformées, le germe les exprime dans un

langage tout à fait différent : dans le langage de l'implication réciproque et de l'involution. Pourtant personne ne se contenterait d'une langue aussi elliptique, aussi concise. « Avoir lieu », nous l'avons dit bien souvent, n'est pas une vaine formalité, et le réel a sur le possible cette supériorité incomparable d'exister explicitement, ouvertement. Ce que Bergson cherchera d'instinct à justifier, ce sont ces crises, ces grandes aventures qui permettent au devenir de moduler et de progresser, qui font que l'acte innove toujours par rapport aux antécédents, « étant en progrès sur eux comme le fruit sur la fleur » (1). A vrai dire notre vision immanentiste de la continuité ne nous rend pas la tâche facile, — car rien n'est moins imprévisible, après tout, que la fructification ! Mais ce n'est peut-être qu'une apparence. Il y a une doctrine pour laquelle le changement, la création demeureront à jamais impénétrables, et qui nous l'a déjà prouvé en donnant une explication puérile du fait volontaire : c'est la philosophie des accroissements et des diminutions. De l'idée à l'acte, où dirons-nous que finit l'idée, que l'acte commence (2) ? Le sophisme de l'*acervus ruens* s'offre de lui-même à l'esprit (3). Dans la philosophie de la durée, au contraire, le changement cesse d'être un miracle incompréhensible. Il n'y a plus à se demander combien de « variations insensibles » devront s'accumuler pour qu'on puisse dire : voici une structure nouvelle. La croissance est continue, mais tout changement est soudain. Ainsi s'expliquerait rétrospectivement que Bergson ait pu, à la fin de *Matière et mémoire*, découvrir la parenté lointaine de la mémoire et de la perception sans mentir au dualisme initial. Chacun de mes sentiments est un microcosme, une sorte d'empire insulaire et autonome ; pourtant ma durée fait ce miracle de continuer l'un dans l'autre tous ces sentimenis. Ce que ma durée personnelle accomplit, comment l'évolution créatrice ne le ferait-elle pas ? Et pourquoi la différence qualitative des plans superposés nous empêcherait-elle de passer de l'un à l'autre sans nous en apercevoir, par un développement continu ? On ne voit pas d'ailleurs qu'il soit impossible de déchirer l'enveloppe de mémoire et d'immanence

(1) *Matière et mémoire*, p. 205. L'*Essai* (p. 161) dit de l'action future qu'elle est conçue comme « réalisable », non comme « réalisée ».

(2) *Essai*, p. 161.

(3) Cette difficulté embarrasse déjà Aristote. Au livre VIII de la *Physique* (8, 263 *b*, 9-26) il dit que le changement n'est concevable qu'à condition de rapporter au futur (21 : ἤδη τὸ ὕστερον), c'est-à-dire au commencement de l'ultérieur, le dernier moment de l'antérieur.

qui étreint notre pensée. De loin en loin, l'esthétique du *Rire* en témoigne, une intuition de la matière en soi, une perception pure s'installent dans la conscience vide de préjugés et de souvenirs importuns ; c'est une nouvelle jeunesse, un recommencement de toutes choses et de nous-mêmes ; l'esprit tout à l'heure étouffait, plein de sa propre mémoire : dans le silence reposant des souvenirs, dans ce néant relatif de notre moi les sensations vont jaillir plus vives et plus fraîches. Il y a donc place pour des nouveautés dans le plein de l'esprit.

Et ainsi le réel vaut encore mieux que le possible. L'évolution n'est pas inutile puisqu'elle dit quelque chose que le germe taisait. La grande affaire, dit Schelling, est de s'abstenir. L'essentiel, dit au contraire la philosophie de l'évolution créatrice, est d'être tout ce que l'on peut être. Ce progrès créateur a ici-bas une destination, une mission. Bergson, qui discrédite la téléologie et l'idole du néant, ne renonce pourtant pas à toute polarité de valeurs. Il y aurait encore un bien et un mal dans le bergsonisme. Il y a, opposée et hostile à l'ascension de la vie, une certaine tendance « négative » dont Bergson ne craint pas de dire (1) qu'elle est une « interversion de la positivité vraie », et même une « suppression » ou « diminution de réalité positive ». La matière est interruption, absence plutôt que présence. Il est vrai que cette négation-là n'est pas néant pur et simple. Trois fois dans *Matière et mémoire* (2), Bergson annonce, en termes qui pouvaient alors paraître un peu énigmatiques, que la matière est une sorte de conscience annulée, « une conscience où tout s'équilibre, se compense et se neutralise » : dans la nature matérielle actions et réactions, étant toujours égales entre elles, s'empêchent l'une l'autre de « faire saillie », se tiennent réciproquement en échec. On comparerait volontiers la nullité de la matière à la pesanteur de l'air : des forces égales, s'exerçant dans toutes les directions à la fois, s'annulent mutuellement. Mais il y a une grande différence entre cette gravité latente et l'impondérable absolu ; nous savons désormais que le moindre déséquilibre peut manifester la lourdeur et la positivité de la matière, comme le vide de la chambre barométrique révèle la pesanteur de l'air. De même l'*Évolution créatrice* devait dire plus tard (3) que la conscience surgit de l'inconscient par l'effet d'un déséquilibre, ou d'une inégalité entre la représentation et l'action ; l'inconscient est

(1) *Évolution créatrice*, pp. 227, 229.
(2) *Matière et mémoire*, pp. 245, 263, 278.
(3) *Évolution créatrice*, p. 156. Cf. p. 162.

plutôt conscience « annulée » que conscience « nulle » : c'est un zéro, si vous voulez, mais ce n'est pas rien ; on ne le voit que trop le jour où un écart quelconque trouble cet équilibre, et où, notre cerveau cessant d'opposer les habitudes aux habitudes et les mécanismes aux mécanismes (1), les tendances propres de la matérialité se libèrent et nous entraînent ; car le rôle de la cérébration était justement de retenir la matière dans cette heureuse nullité, si favorable à l'épanouissement de l'esprit. Mais les hommes s'y trompent et prennent cette nullité pour un éternel zéro, cette ἀκινησίας ἐνέργεια pour un Rien pur et simple ; les revanches cruelles de la matière sont là pour leur rappeler leur erreur. Car « tout ce qui est immobile n'est pas en repos ». On ne peut donc affirmer sans réserves la négativité absolue du principe anti-vital. Pourtant Bergson dit quelque part que tout le positif de la matière vient de l'intelligence qui s'y reflète comme dans son œuvre propre, et résulte par suite d'un effet de mirage ; c'est ici le néant qui devient le vrai. En réalité, croyons-nous, — et ceci expliquerait cela — la matière bergsonienne est *négation*, mais non point *néant*. Néant = non-sens, nous le savons. Mais la négation n'est pas le néant. Elle est un mouvement qui annule un autre mouvement, une tendance qui neutralise une autre tendance, une résistance active. La négation elle-même n'est plus négative : elle devient refus, force positive, et ainsi s'expliquerait sans doute le rôle si utile et si affirmatif que cette résistance joue dans la différenciation des espèces. Pourtant c'est bien la matière qui est une inversion de la vie. Cette formule exprime — pour employer ici le langage des physiciens, que le bergsonisme a adopté un système de référence. Le bergsonisme définitif se place au point de vue de la vie : et dès lors c'est la matière qui sera la vie renversée, c'est la matière qui défera ce que fait la vie. Dans *Matière et mémoire*, où l'absolutisme n'était pas encore si déclaré, on pouvait dire à volonté que le rêve est la diminution de quelque chose (quand on se plaçait au point de vue de la perception), ou bien que la matière est privation et dégradation d'une durée (quand on se plaçait au point de vue de la mémoire). Maintenant nous avons pris parti : nous sommes du côté de l'ordre biologique, contre l'ordre mécanique. Il y a de nouveau un ordre et un désordre. La finalité sera plus passionnée encore dans les *Deux sources*.

(1) *Évolution créatrice*, pp. 195, 199, 287. Cf. KANT, essai cité ; SCHELLING, XI, p. 104 et XII, p. 185.

C'est l'idolâtrie finaliste, et elle seule, qui est à rejeter. L'évolution retrouve sa destination véritable, et pourtant il n'y a pas à chercher ce que *veut* le progrès. Le vide béant n'est pas plus entre les moyens et la fin qu'entre la cause et les effets ; comme la volonté, l'évolution créatrice et l'éthique ouverte opèrent en pleine plénitude ! Ici c'est à Spinoza que le bergsonisme se rattacherait. Albert Thibaudet ne s'y est pas trompé, dans l'un des chapitres les plus pénétrants de son exposition (1), et nous oserons dire que, sur ce point, Bergson lui-même n'a peut-être pas rendu toujours justice aux intuitions spinozistes (2). Tout ce qui est, dit Spinoza, est en vertu d'une nécessité éternelle ; et il est aussi absurde de se demander quand la nature a commencé d'exister qu'il serait inepte de chercher l'origine et la fin de l'égalité des côtés dans un triangle équilatéral. C'est par rapport à nos humains besoins *(usus hominum)* que les choses sont plus ou moins parfaites ; absolument parlant la perfection de la nature ne peut se démentir, car elle s'identifie à sa puissance ou vertu (3), laquelle est nécessaire et infinie. Certes, il ne s'agit pas chez Spinoza de durée ou de vie, mais de mathématique ; il s'agit de cette *mathesis quæ non circa fines, sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur* ; mais qui ne voit que la *mathesis* de Spinoza est précisément destinée à chasser l'essaim des problèmes dialectiques qu'une méditation sincère des choses de l'âme suffit, selon Bergson, à dissiper ? Ce que les êtres géométriques nous préparent à comprendre c'est, suivant l'expression de Léon Brunschvicg (4), « l'univers d'une science qui refuse de se laisser entraîner dans les ombres de la virtualité, qui met tout en lumière et en acte... ». Les équations et les figures, peut-on ajouter, nous opposent comme la vie une plénitude infinie ; nulle part la logique n'y découvre le moindre vide, la moindre raréfaction d'existence, et ces graduations en « perfection » ou quantité d'être qui rendent possibles nos apories dissolvantes. Or, les pseudo-philosophes ont besoin d'un vide de ce genre pour accréditer la superstition de la finalité. Et il en est de même, à en croire Spinoza, de tous les préjugés relatifs au Bien et au Mal, au Beau et au Laid, à l'Ordre et au Désordre, à la Vertu et au Péché, de toutes nos plaintes, de nos récriminations, de nos éloges et de nos blâmes. C'est pourquoi nous

(1) *Le bergsonisme*, t. I, p. 138.
(2) Cf. *Éthique*, Ire Partie, appendice (après la proposition 36).
(3) Cf. *Éthique*, Préambule à la IIe Partie.
(4) *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 684 (t. II).

admirons comme des sots ou détestons avec extravagance ; c'est pourquoi nous crions follement au miracle et invoquons l'Art surnaturel dès que nous approfondissons la « fabrique du corps humain ». Cet étonnement béat *(stupor)* — l' « admiration téléologique » de Schopenhauer — a sa source dans notre imagination, entièrement tributaire des affections du cerveau, et asservie par là même au point de vue anthropocentrique de la discontinuité et des antinomies oratoires. Avant le philosophe de l'intuition, le philosophe de l'ordre géométrique a souligné la relativité de l'opposition *ordo-confusio* ; solidairement, les deux penseurs rapportent l'idée d'ordre à la portion périphérique de notre esprit — l'imagination chez Spinoza, l'intelligence utilitaire chez Bergson. L'imagination, fascinée par le schématisme du langage, articule ce phénomène unique qu'est l'histoire du monde en événements dramatiques et discontinus. Elle redoute la plénitude de l'esprit et l'aère par des vides et des ruptures ; elle assigne à toutes choses un *commencement* et une *fin* ; elle est créationniste et elle est finaliste. Il n'y a, au contraire, qu'une transposition à faire pour passer de l'univers impassible de Spinoza à l'univers qualifié de Bergson. L'un et l'autre se détournent du néant des concepts vers le plein de l'esprit. L'un et l'autre nous invitent à comprendre, là où les fanatiques admirent comme des sots... *Ut doctus intelligere, non autem ut stultus admirari.*

Pourtant la vie a une vocation en ce monde. Sa mission est d'insérer de la liberté dans la matière (1), de préparer l'avènement de l'esprit. L'idée de cette vocation oppose au spinozisme l'évolution orientée de Bergson. C'est une histoire féconde en surprises, et l'on ne peut lui assigner aucune fin sans qu'aussitôt elle la dépasse. A peine commençons-nous de l'encadrer dans les claires limites d'un programme : elle est déjà au delà. Comme chez Tieck et Frédéric Schlegel, des forces irrationnelles font éclater les formes rationnelles qui tenteraient d'endiguer l'élan dionysiaque de la vie (2). Mais ne serait-ce pas encore un « programme » que cette volonté de rejeter tous les programmes, cet effort pour briser tous les cadres ? Souvenons-nous qu'il

(1) *Évolution créatrice*, pp. 105, 125, 137, 148, 197, 267, 273, 286, 288 ; *Énergie spirituelle*, p. 13 ; cf. GUYAU, *Irréligion de l'avenir*, p. 437 : « Ce que nous pouvons affirmer en toute sûreté de cause, c'est que la vie, par son évolution même, tend à engendrer la conscience ; le progrès de la vie se confond avec le progrès même de la conscience. »

(2) Féodor STEPPOUNE, La tragédie de la création, in *Logos* russe, 1910, I, p. 171.

n'est pas de caprice pur et que dans les dissonances les plus inouïes l'oreille sait trouver encore un ordre harmonieux. La contingence de l'évolution n'échappe pas à cette loi inexorable d'intelligibilité. Si la vie ne tient pas dans les formes d'une nécessité rigoureuse, du moins son imprévisibilité est-elle prévisible. Ainsi nous savons que l'œil marche à la vision, que l'esprit tend à éluder, à dissimuler ce corps très lourd avec lequel il doit cohabiter. L'existence du corps et du cerveau nous rend sensibles les prodiges de l'évolution et les destinées de l'esprit. Même il apparaît que l'esprit aurait pu assurer sa libération par de tout autres voies (1). Visiblement il y a une fin supérieure qui seule importe et à laquelle il faut que tout se sacrifie. Il n'était pas nécessaire que la vie eût à compter avec une matière qui ne lui sert à rien et qui la met à chaque pas en péril de mort. La matière pourrait, devrait même ne pas exister. Quel péché nous valut ce châtiment métaphysique ? Il y a là un contingence radicale qui oppose au spinozisme le sentiment bergsonien du mystère. L'évolution créatrice est le détour qu'a dû prendre une vitalité alourdie par la matière. L'évolution sert à nous guérir de nos corps ; elle restaure parmi les embûches cet esprit libre dont la présence absurde de la matière retarde sans cesse l'avènement. La matière ne s'explique pas humainement. Affligée de ce fardeau, la vie dépense une ingéniosité incroyable à se le rendre léger ; nos actes, à force de l'embellir, finissent par nous faire croire qu'il est l'organe même de l'esprit. Mais pourquoi fallait-il que tant d'habileté eût à vaincre tant d'obstacles ? C'est là une question à laquelle la philosophie ne peut plus répondre : l'eschatologie le fera à sa place et, avec l'eschatologie, l'émotion et la prière que cette eschatologie exalte. Voilà pourquoi le bergsonisme s'accomplit non pas, comme le spinozisme, dans un amour intellectuel de Dieu, mais dans une folle et fervente espérance.



Quand on pénètre, comme Bergson y est parvenu, dans l'opération de la vie, voici ce qu'on trouve : la vie apparaît comme la plénitude même, comme une totalité continue où ne réussissent à s'installer, sans se fondre avec le reste de notre expérience spirituelle, ni les nouveautés venues des sens, ni nos propres actes créateurs. C'est-à-

(1) Sur cette contingence radicale de l'évolution : *Évolution créatrice*, p. 111 ; p. 113 il est question de « progrès ».

dire que non seulement le donné adventice n'est jamais tout à fait transcendant à l'esprit — puisque le désordre n'existe pour nous que relativement ordonné, puisque les mots ne fabriqueront pas la pensée s'ils ne sont déjà hypothétiquement significatifs : mais je ne suis, pour ainsi dire, jamais tout à fait transcendant à moi-même — puisque mon vouloir ne vit que de la sève de mon passé, et puisque l'acte libre est celui que je veux avec mon « âme tout entière ». La fiction mentale que Bergson essaye de réaliser (1), afin de prouver le néant du néant, est le renversement exact des mythes fabricateurs accrédités au XVIII[e] siècle par la philosophie généstiste — la philosophie de la table rase, de la « statue » de Condillac, du sauvage innocent, et des aveugles-nés. Bergson déjoue l'artifice risible des robinsonades, démontre l'impuissance de l'escamoteur à écrire réellement un premier signe sur sa page blanche, à peupler réellement son île déserte. La philosophie du Plein s'inscrit en faux contre le nudisme moral. Nécessité veut dire plénitude, chez Bergson comme chez Spinoza, et la liberté n'est autre chose que la destinée centrale du moi prisonnier de ses propres richesses. Certes Bergson présuppose, comme tout philosophe nominaliste, que chaque pensée est présente et particulière. Mais la pensée nous est précisément donnée comme l'aptitude à concevoir ce qu'on ne peut percevoir, à concevoir l'absolu, le tout-autre-ordre, les cas-limite au point de tangence de l'expérience et de la métempirie, le néant enfin. Mais au fait, Bergson lui-même n'admet-il pas, avec l'intuition, la possibilité d'une grande percée par laquelle l'homme crève le plafond de sa finitude ? et le sacrifice héroïque n'arrache-t-il pas le surhomme hors des gonds de son être ? Bergson au fond n'a eu toute sa vie qu'un seul ennemi : il s'appelle l'Apriorisme kantien. Non, l'auteur de l'*Introduction à la métaphysique* n'est pas resté captif du « psychologisme » !

Avec les pseudo-problèmes éristiques s'évanouit la possibilité même du scepticisme. La philosophie de la vie est enveloppée de certitudes ; elle est, comme l'a bien vu Frédéric Schlegel, au centre même des évidences. A partir du moment où l'ombre du possible envahit l'univers, engendrant l'optique illusoire de la finalité, du désordre et l'indifférence, l'idée nous vient que peut-être les choses auraient pu être autrement qu'elles ne sont, et nous nous demandons même, comme la métaphysique a sans doute le droit de le faire,

(1) *Évolution créatrice*, pp. 301 et sqq.

pourquoi l'Être est, plutôt que rien ; la contingence, et le doute avec la contingence sont donnés en même temps que la fausse perspective de la fabrication : car si l'être est susceptible du plus et du moins, il est clair qu'il est également susceptible du zéro. C'est sans doute que le problème de la quoddité était posé en termes de fabrication, alors qu'il se prête seulement à une entrevision instantanée. Le philosophe de l'ordre géométrique avait compris lui aussi que le scepticisme fait toujours cortège au finalisme, et que la vérité d'une idée n'est, tout au contraire, que la positivité même de son existence quand nous la pensons dans toute sa plénitude actuelle (1) ; et c'est pourquoi Spinoza considère comme des fictions métaphysiques *(fictitiæ, entia metaphysica, notiones universales)*, ces facultés absolues qu'on appelle Volonté, Désir, Amour, Regret, et qui, génératrices d'incertitude, font de l'idée fausse un être positif. Descartes lui-même a fait l'expérience intellectuelle de la contradiction mentale inhérente au néant ; bien plus, il a pu mesurer, dans sa démarche, la profondeur de ce paradoxe bergsonien (2), que la négation est à beaucoup d'égards plus riche et plus pleine que l'affirmation : c'est du doute radical que jaillit précisément la première certitude, — l'intimité d'une pensée vraiment contemporaine d'elle-même. Et de même l'ignorance de Socrate est un savoir positif ; et l'ironie de Kierkegaard renvoie à un système de référence des plus sérieux. Le bergsonisme met en évidence une fois de plus le cercle vicieux du scepticisme radical, et cette espèce d'égoïsme généreux qui, enchaînant la vie à la vie, immerge mon esprit au milieu des évidences.

Car on ne peut sortir de l'ordre (3). C'est là en quelque manière la contre-partie des apories mégariques. Nous sommes immergés dans les réalités visibles, il suffit d'ouvrir les yeux. Mais il faut les ouvrir. L'esprit est, pour reprendre une admirable parole de Plotin, toujours *présent à lui-même* : πάρεστι γὰρ ἀεὶ αὑτῷ (4). La philosophie de la vie serait donc une philosophie « actualiste ». Depuis longtemps

(1) *Éthique*, IIe Partie, propositions 32, 33, 34, 35, 43 et sc., 47 sc., 48 sc., 49 sc. (Conclusion de la IIe Partie.) Cf. Sc. de la prop. 45 : la « nature de l'existence » n'est pas une quantité abstraite, elle est toute nécessité et plénitude. Cf. appendice de la Première Partie. Comparer la critique bergsonienne du possible in : *Le possible et le réel.*

(2) *Évolution créatrice*, p. 310. Cf. le texte cité déjà de la *Première Méditation métaphysique* de DESCARTES.

(3) *Évolution créatrice*, p. 396.

(4) *Ennéades*, I, 4, 12 ; I, 8, 2 ; V, 3, 9 ; VI, 9, 5.

on a remarqué la fraternité qui rapproche la pensée de Bergson et celle d'un Berkeley, et comment les deux philosophes, également nominalistes, également hostiles aux abstractions inconscientes, sont d'accord pour purifier le vécu immédiat des superstructures qui l'encombrent. On se souvient d'une absence. Mais on ne perçoit que des présences (1). Toute idée est donc nécessairement existante et présente à la conscience. Aussi le bergsonisme est-il naturellement affirmatif : c'est l'oubli qui fait question, le souvenir qui va de soi ; présumant l'âme immortelle, le négateur du néant aimait à dire : la charge de la preuve incombe à ceux qui disent non (2) ; car une seule expérience positive est infiniment plus probante que d'innombrables négations.

Mais une fatalité singulière veut que l'esprit travaille sans repos à sa propre destruction dans l'acte même où s'affirme sa grandeur. L'évolution résume cette tragédie : il faut que la vie sorte du possible afin d'être complète, car rien ne vaut le réel ; et pourtant elle a tout à perdre à courir ces aventures : elle va se diviser entre les espèces, se renier elle-même à chaque pas, succomber aux tentations de la matière. Et de même la mémoire, qui libère notre conscience, est toujours sur le point de la renier. La mémoire est naturellement et constitutionnellement rétrospective. Et la suprême ironie est que sans cette rétrospectivité il n'est pas de représentation, pas de connaissance et pas de science. La mémoire creuse autour de la conscience ce vide béant, ce vide problématique qui est la première condition de l'objectivité — car les objets sont toujours projetés à une certaine distance de notre présent. Mais comme elle est l'organe du loisir et de la prévision, elle est aussi la source des vains regrets ; elle ne nous libère qu'en retardant perpétuellement sur la vie.

Contre cette ironie suprême de la culture, existe-t-il un recours ? La fonction de l'esprit n'est pas d'éluder la contradiction, mais au contraire de l'accepter toute vive pour la résoudre. Entre l'obsession du passé et les hasards de l'avenir il y a place pour une pensée toujours contemporaine d'elle-même. Cette pensée-là voudrait se tromper qu'elle ne le pourrait pas : c'est la vérité obligatoire ; autour de nous et en nous il n'y a plus que des faits purs. Il est vrai que le fait pur est un mystère. Mais si le mysticisme est avant tout la reconnaissance du

(1) *Évolution créatrice*, p. 305 ; *Matière et mémoire*, p. 264.
(2) *Énergie spirituelle*, p. 59.

fait pur, on peut affirmer que la philosophie de Bergson est une philosophie mystique au sens expérimental du mot ; le mysticisme ne serait autre chose en ce sens que le réalisme, c'est-à-dire l'humiliation de l'entendement devant les faits. Dans les *Deux sources de la morale et de la religion* Bergson s'adresse à sainte Thérèse comme il s'adressait aux cliniciens dans *Matière et mémoire*, aux biologistes dans l'*Évolution créatrice*. L'intuition n'exige-t-elle pas de nous cette humilité intellectuelle qui seule nous permet de condescendre à l'existant et au donné pur ? Le mouvement, la qualité, l'acte libre n'ont plus de comptes à rendre à la raison : comme dans la philosophie du « common sense » ce sont des données immédiates et irréductibles, des faits purs, originaux et qui se justifient par leur seule présence, sans attendre la consécration de nos preuves. Le difficile n'est plus dès lors de justifier le donné (le philosophe l'accepte sans lui demander ses titres), mais de le retrouver. L'esprit se gêne lui-même perpétuellement dans l'acte de connaître. Il faudrait savoir se souvenir, et savoir aussi oublier, afin de coïncider avec soi-même. L'oubli est rajeunissement ; c'est lui qui rend les décisions plus solennelles, les couleurs plus vives et les mélodies plus émouvantes. Si nous savions oublier et nous approfondir, nous ne raisonnerions pas après l'événement sur les actions possibles, nous ne jugerions pas des œuvres d'après ce que nous savons déjà de leur auteur, et notre claire vision des choses ne serait pas offusquée par des justifications insincères. Mais cet art de l'oubli est bien le plus délicat de tous, car « les choses belles sont difficiles ». Nous vivons au milieu de choses accomplies qui nous proposent le plaisir reposant des reconstitutions. Nous ne résistons pas à la tentation fabricatrice. Nous ramassons des mots pour faire les pensées, des motifs et des mobiles pour faire les actes, des éléments anatomiques pour faire la vie. Il n'y manque, hélas ! comme Méphistophélès dit à l'Écolier, que le *lien spirituel*.

CHAPITRE VII

LA SIMPLICITÉ ET DE LA JOIE

« O qu'elle est aimable, cette simplicité ! Qui me la donnera ! »

FÉNELON, *Instructions et avis sur divers points de la morale et de la perfection chrétiennes*, nº 40.

I. — DE LA SIMPLICITÉ. — On n'est pas trop étonné de ce retour à la Simplicité que Bergson, dans les *Deux sources*, prêche sur le ton des prophètes et des prédicateurs. Tout le nominalisme de la plénitude nous convie, en même temps qu'au recueillement, à cette grande et purifiante simplification par laquelle s'évanouissent les fantasmes de la pseudo-philosophie. L'*Essai sur les données immédiates* (1) distingue deux espèces de simplicité, s'opposant l'une à l'autre comme le fait et la loi, — l'une qui est première par nature, πρότερα τῇ φύσει, et dernière en droit, l'autre qui est dernière en fait et première idéalement : car l'ordre généalogique, vécu à l'endroit par la conscience, se reconstruit à l'envers pour une logique qui le parcourt à reculons, en sorte que la chronologie telle qu'elle est cède, une fois vécue, à la déduction telle qu'elle devrait être ; les premiers passent les derniers, l'effet devient cause et le dérivé primitif. Entre l'historiquement originel et l'idéalement premier, le rapport est le même qu'entre germe et principe, possibilité organique et possibilité négative ou abstraite. Le plus simple n'est donc pas ce que vous pensez. La simplicité est de deux sortes, tantôt élémentaire et abstraite, tantôt concrète, — et voilà la source du malentendu qui

(1) P. 108 (début du chap. III). Cf. *La pensée et le mouvant*, pp. 223-225 (*Introduction à la métaphysique*).

brouille, en psychologie, presque tous les litiges de priorité. D'une part la simplicité du simplisme, en se démultipliant et en se combinant avec elle-même, édifie les lourdes architectures de la *complication* (1), et de l'autre le simple est immédiatement donné comme *complexité* intrinsèque. Car « complexe » et « compliqué » font deux : compliqués les polyèdres de polyèdres et les grappes de molécules de la chimie organique, et les structures composées de l'atomisme ; compliqué encore le mensonge qui est conscience de conscience, et derechef conscience de cette conscience à l'infini ; compliqués enfin les rapports de rapports, médiations, relations et corrélations à la seconde puissance qu'assume un logos devenu logismos. La complexe simplicité où Henri Bergson exige en toute circonstance que l'on s'installe d'emblée, elle réunit les prédicats contradictoires de l'un et du plusieurs (2) — mieux encore : elle est au delà de toute catégorie, et définissable seulement pour une description apophatique ; plutôt même qu'unité on la dirait totalité parce que, comme l'organisme, elle fait mention des particularités et parce qu'elle suppose, avec l'harmonie des forces antagonistes, toute la riche connotation de la synthèse ; pour la composer, l'immanence de coexistence — le tout revivant en chaque partie — a collaboré avec l'immanence de succession qui fait le passé survivre dans le présent par la mémoire et le présent anticiper sur le futur par préformation. Ce régime d'implication mutuelle, comme il explique notre durée continue, explique de même la nouveauté créatrice et imprévisible de toute libre décision. Voici donc face à face la simplicité insécable de l'*élément* et la simplicité complexe de la *partie totale*, indivisible par l'infinité même des divisions possibles auxquelles elle s'offre : celle-ci, simple en son inépuisable compréhension, et celle-là simple, comme les « natures simples », en tant que pure de tout mélange. De la seconde, on dirait volontiers qu'elle est négative, étant le *terminus ad quem* d'une abstraction simplifiante qui la dépouille tour à tour de toutes ses qualités pour en faire un στοιχεῖον insipide, incolore et inodore comme l'eau pure ; tandis que l'autre simplicité, celle qui est *ante rem*, qui est, comme le schéma dynamique (3), la matrice des différences, elle est toute clignotante, papillotante et scintillante de qualités vir-

(1) C'est la simplicité abstraite dont parle *Matière et mémoire*, p. 60.

(2) *La pensée et le mouvant*, p. 189.

(3) *Énergie spirituelle*, p. 186. Cf. *Introduction à la métaphysique*, *sub finem*, sur la simplicité concrète de l'intuition.

tuelles ; simple, elle ne l'est pas « devenue » en s'appauvrissant et en retournant à l'homogène, mais elle l'est d'emblée de toute la bigarrure des qualités hétérogènes qui se compénètrent sous ce visage uni. Ainsi Plotin a raison : la simplicité est toujours l'origine, et le principe (ἀρχή) est toujours le plus simple, — ἁπλούστατον (1). Τὸ οὐ πρῶτον οὐχ ἁπλοῦν. Mais cette simplicité n'est pas la nudité majeure — le blanc primordial, le « tyran Ut » de Rameau — d'où sortira le composé ; elle est plutôt la possibilité germinale à l'état d'involution ; non point le présupposé transcendant du multiple, mais le pluriel lui-même en sa plus grande densité.

La série logique commence donc où finit l'ordre vécu, et l'alpha de l'une s'accroche à l'oméga de l'autre ; la logique s'évertue, en remontant à contre-courant l'ordre irréversible de la vie, à replier sur lui un schème superposable de fabrication : mais elle n'arrive ni à énumérer l'innombrable, ni à épuiser l'inépuisable, ni à reconstituer après coup les mouvements infinitésimaux de la durée. Il faut faire simplement les choses simples, c'est-à-dire : il faut faire comme fait la durée qui, par le miracle de la futurition, propulse sans effort la continuité grouillante des instants. Comprendre le mouvement, par exemple, c'est l'imiter et abonder dans son sens ; et Diogène, le simple de Sinope, Diogène notre éternel sens commun imposera toujours silence au cruel Zénon qui est en chaque homme. Eugenio d'Ors ne rangeait-il pas l'homme d'Élée parmi les « philosophes maudits » (2) ? « On ne sait que répondre, mais on marche », dit Joseph de Maistre. « Où mène la route ? Ne demande pas, marche ! », s'écrie Nietzsche dans la troisième *Intempestive* (3). Or pendant que les Éléates et les scribes se demandent encore comment le mouvement est possible et s'empêtrent dans leurs apories, Achille rattrape la tortue, puis la dépasse ; aussi Bergson nous conseille-t-il de nous adresser à Achille : Achille, n'est-ce pas ? doit savoir comment il s'y prend (4)... Consultez Achille, écoutez la mélodie, optez vous-mêmes ! Jacques Maritain dirait que ce n'est pas une réponse, et que connaître est

(1) *Enn.*, II, 9, 1 ; V, 3, 13 et 16 ; V, 4, 1 ; V, 6, 3 et 4. Sur la « Haplôse » : VI, 9, 11.

(2) *Du baroque*, p. 19.

(3) NIETZSCHE, *Schopenhauer als Erzieher* ; J. DE MAISTRE, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, 10e Entretien.

(4) La perception du changement, *La pensée et le mouvant*, pp. 22, 160 (et 164). Cf. *Énergie spirituelle*, p. 2 : se mettre en route et marcher. *Deux sources de la morale et de la religion*, p. 51.

penser, non point faire. En vérité, il ne s'agit pas de « faire », mais de refaire, au sens où Max Scheler dit de la sympathie qu'elle est « reproduction », au sens également où Philippe Fauré-Fremiet parle de recréation (1) : toute itération est ici recréatrice, c'est-à-dire créatrice et la deuxième fois est aussi initiale que la première. Or en matière de mouvement nous sommes tous des inventeurs ; c'est une chose où chacun est compétent, original et *conditor alter* : ainsi l'amour que j'éprouve — l'Éros de Diotime — est la vieille nouveauté, éternellement jeune, fraîche et matinale de par la grâce d'une répétition qui est le commencement continué. Le Revivre est ici une réalisation drastique où secondarité et primarité ne font qu'un. D'ailleurs le fait est là : les mouvements aboutissent, les révolutions surviennent, et l'idéaliste consterné, son chronomètre à la main, l'idéaliste toujours en retard sur l'événement, n'a pas encore compris pourquoi Achille ne fait qu'une bouchée des spéculations notionnelles ; le changement effectif s'empare des choses, et Vadius, pataugeant dans ses concepts hypothétiques, quidditatifs et rhétoriques, cherche encore « en son lexicon que c'est que Galeux et que c'est que Derrière » (2). L'idéalisme est le manque de courage. Comprenons enfin que la simplicité du mouvement et de l'acte libre devient intelligible pour une autre simplicité qui lui serait coextensive, pour ce vol de l'esprit, pour cette sophia tout ensemble gnostique et drastique que Bergson appelle intuition ; l'infini, s'il n'est pas absurde et contradictoire, veut être jugé par ses pairs. C'est pourquoi Henri Bremond dit qu'il faut interpréter l'expérience poétique *en la refaisant* (3), en jouant soi-même, comme parle Claudel, le rôle de cause ou ποιητής. Et Alain, quand il parle du métier, confirme la poétique de Bremond : on apprend *en essayant*, non en le pensant... Voilà qui peut-être expliquerait en quoi l'intellection est à la fois efférente et afférente : on ne comprend pas à partir des signes nus, à moins qu'ils n'aient déjà un sens (mais alors l'intellection est déjà présupposée) ; et on ne comprend pas non plus à partir d'un sens inexprimé, d'un sens en peine qui secondairement s'incarnerait dans des mots pour les rendre significatifs... A partir de rien, il est vrai qu'on ne comprend rien. Mais Bergson ne renonce pas moins à la précédence hégémonique d'une pensée

(1) Philippe FAURÉ-FREMIET, *Pensée et récréation, La recréation du réel et l'équivoque.*

(2) MONTAIGNE, *Essais*, I, 24 (« Du pédantisme »).

(3) *Prière et poésie*, préface, p. XII. Cf. ALAIN, *Préliminaires à l'esthétique*, p. 164.

pour laquelle le langage serait simplement un outil, un serviteur, ou un véhicule. Le préséance rectrice et idéologique de la pensée a toujours quelque chose de mythologique. L'intellectualisme tient à cette étiologie logistique et prononce qu'il faut concevoir avant de parler, délibérer avant de décider. Et Bergson, lui, eût volontiers admis que la forme et le contenu, l'essence et l'existence, la possibilité et la réalité jaillissent ensemble dans l'incarnation : la causalité à reculons, par laquelle l'effet est la cause de sa propre cause, n'est pas moins réelle que la causalité descendante, et la théorie périphérique de James n'a pas moins raison que l'intellectualisme. Ainsi donc on peut penser *en* parlant, délibérer *en* choisissant, ou, comme le poète, créer le poème *en* faisant et par le fait ! L'acte poétique n'est pas relation unilatérale, mais mutualité de corrélation : en lui l'expression et la contre-expression, l'onde directe et l'onde induite interfèrent. Cette coïncidence de l'élan centrifuge et de son contrecoup, de l'élan et du choc en retour, n'est-ce pas l'improvisation ? Aristote, si attentif à l'irrationalité de la pratique, savait déjà que l'habitude (ἔθος) engendre la disposition (ἕξις) comme la disposition à son tour est la condition de l'exercice et la forme de cette matière (1) : il faut se bien conduire pour devenir bon, mais il faut être déjà bon pour avoir une bonne conduite. Et de même, il est vrai à la fois que je fuis parce que j'ai peur, et que j'ai peur parce que je fuis ! C'est *en jouant de la cithare* qu'on devient cithariste, et pourtant il faut être déjà cithariste peu ou prou pour jouer de la cithare ; ... c'est-à-dire que s'il faut chercher pour trouver, il faut avoir déjà trouvé pour pouvoir chercher ! Pascal, parlant pour ceux qui cherchent avec angoisse, considérait la recherche elle-même comme le premier indice de la trouvaille ; et Lequier, à la recherche de la liberté, pensait lui aussi que la quête est déjà une découverte (2)... En vérité, la précédence de la totalité, dans l'intellection et dans l'action, a déjà résolu le diallèle : par delà l'intelligence qui cherche sans trouver, comme par delà l'instinct qui trouve sans jamais chercher autre chose, l'intuition serait la coïncidence miraculeuse de la recherche inquiète et de la joyeuse trouvaille. On peut désirer ce qu'on possède, comme on

(1) *Eth. Nic.*, II, 1103 *b*, 21-22 : ... ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίνονται.
(2) PASCAL, *Mystère de Jésus* ; J. LEQUIER, *La recherche d'une première vérité* (Paris, 1924), Ire et IIIe Parties. Cf. PLOTIN, *Enn.*, V, 3, 16. Platon, plus dogmatique en cela, dit que l'amour ne désire que ce qu'il n'a pas, et que ce qu'il possède, il ne le désire pas.

peut apprendre ce qu'on sait. L'activisme militant brise le cercle (1), étant du même coup la quête et la première solution. Il s'agit donc de commencer, — et les recettes techniques qui valent pour la continuation ne valent ni pour le commencement, ce grand mot du Commencement dont parle Jules Lequier, ni pour le prime vouloir. Car on n'apprend pas à commencer... *Incipere non discitur.* Aussi Alain affirme-t-il qu'il faut commencer par finir (2)... Comment faire pour vouloir, demandent les scrupuleux qui ont perdu la fonction du passage à l'acte ? Pour vouloir, mon Dieu, il faut le vouloir, comme il faut créer pour créer, ce qui est le cercle, non point vicieux, mais bien portant de la décision, la saine tautologie et, par excellence le Beau danger. Καλὸς κίνδυνος. La *causa-sui* se pose elle-même par le décret d'un Parce-que circulaire : car on ne peut répondre que par la question! Comme la pétition de principe se résout dans le mouvement qui vit cette pétition, ainsi la certitude selon Renouvier mûrit dans la libre option elle-même, c'est-à-dire dans l'exercice d'une pensée en acte ; et de même encore le mouvement va du problème supposé initialement résolu (3) à la solution explicite et guérit la maladie du doute éléatique : il se jette à l'eau sans attendre que la dialectique ait démontré le mouvement possible — car le fait, une fois effectif, aura été possible *a fortiori.* « C'est un acte de liberté qui affirme la liberté », dit Jules Lequier (4) : Lequier, cherchant la liberté, a déjà trouvé lui aussi ! La liberté ne se prouve que par un acte militant de liberté ; la liberté commence par elle-même, se choisit elle-même librement en pariant la liberté, en préférant aventureusement être libre ! La liberté est une géniale improvisation, comme le mouvement est une solution miraculeuse, et on ne s'étonne plus tellement du rôle que le livre des *Deux sources* fait jouer aux héros et aux grands inventeurs, s'il est vrai que le génie est la liberté créatrice par excellence. Comme le bergsonisme en général se pense bergsoniennement et comme on démontre le mouvement en se mouvant, ainsi la liberté se prouve en s'éprouvant, c'est-à-dire en décidant, sans traductions ni transpositions d'aucune sorte ; l'acte, s'exprimant dans sa langue propre, présuppose toujours la liberté ;

(1) *Évolution créatrice,* p. 210.

(2) *Préliminaires à l'esthétique,* p. 191.

(3) *Deux sources de la morale et de la religion,* p. 78.

(4) *La recherche d'une première vérité,* p. 138. Cf. RENOUVIER, *Traité de psychologie rationnelle,* II, pp. 110-111.

de même que l'intuition saisit le temps *temporellement*, de même c'est dans l'option gratuite que la volonté s'avère « automotive ». Les apories gordiennes et le scrupule de Zénon sont tranchés d'emblée par la spontanéité prévenante d'un pari qui est lui-même liberté. Au lieu de prouver indirectement un libre arbitre problématique, Bergson s'installe d'entrée de jeu, en toute simplicité et sans nul préalable, dans l'évidence immédiate de la liberté. Mais la simplicité est une grâce qui exclut tout apprentissage : « il faudrait l'avoir, cette grâce, pour en parler seulement » (1). C'est pourquoi il est si facile, quand on s'est converti à la bonne volonté, de vouloir absolument, de vouloir purement et simplement ; dans la simplicité du Vouloir tout court se contractent soudain les dédoublements innombrables du vouloir vouloir ; l'intention passionnée, professant le diallèle, met fin aux interminables tergiversations du *Velle velle*, c'est-à-dire à cette hypocrite « volonté de vouloir » qui n'est qu'un alibi de la velléité et de la mauvaise volonté, ou plus simplement de la nolonté. Car on veut en voulant : *ipso facto* ou par le fait !

Le démarrage et la réussite du mouvement résolus par la routine avant d'être expliqués par la dialectique — qu'y a-t-il de plus simple et de plus clair ? Ce qui est simple quand il s'agit de notre action ne l'est pas moins quand il s'agit de l'opération vitale : à l'aboulie zénonienne qui s'enlise interminablement dans les scrupules et les hésitations répond ici l'étonnement téléologique qui admire la complication infinie, la merveilleuse finalité des organismes. Autant la fabrication d'un œil apparaît incompréhensible quand on se la représente opérant ἀπὸ στοιχείων comme pour un puzzle, autant ce « chef-d'œuvre » de la nature devient économique et simple dès qu'on se place d'emblée dans le « tout autre ordre ». Le dinandier qui a travaillé et forgé le métal n'a pas fabriqué de ses dix doigts tous les grains de la pièce, mais la pièce s'est fabriquée toute seule à la flamme. Le photographe n'a pas exécuté à la lettre tous les détails ressemblants de la scène, car, une fois choisis le décor et l'éclairage, il n'a eu qu'à développer le cliché. Même le pâtissier qui a cuit ce gâteau, il n'a pas de sa main confectionné tout le dessin infiniment compliqué de la pâte, mais la chaleur du feu a travaillé pour lui. L'artisan, confiant dans la spontanéité démiurgique de la technique, n'intervient manuellement que de loin en loin, pour guider

(1) MICHELET, *Le Peuple*, II, 4 (et 7).

l'automatisme des forces matérielles : l'intention, qui n'est créatrice qu'une fois au début, déclenche simplement l'opération physique et se trouve ensuite immensément dépassée par elle. Ce qui est vrai de l'œuvre mécanique, malgré le minimum de manipulation artificielle qu'elle suppose, l'est bien plus encore d'un organisme ; et il faut tout l'anthropomorphisme de notre intellect pour exiger qu'à l'infiniment petit de l'anatomie et à la complexité de la physiologie la nature ait proportionné, dans l'espace, la complication fabuleuse, inimaginable, déconcertante de son industrie ; pas plus qu'il n'y a de correspondance juxtalinéaire entre les neurones de l'écorce grise et les souvenirs, on ne peut lire l'élan formatif de la vie dans la juxtaposition des cellules rassemblées : ce sont deux textes l'un à l'autre inadéquats. Qui peut prétendre déchiffrer mot à mot dans la progéniture autonome l'impulsion maternelle d'où elle procède ? Ici comme dans la chose ouvragée, l'auteur n'est un auteur qu'au début, pour engendrer ; c'est un thaumaturge qui s'étonne lui-même du miracle dont il est la cause. L'homme décide, et le temps ensuite roule tout seul. Qui descend de l'intention organisatrice à la matière et du centre à la périphérie, celui-là comprendra que le corps représente l'obstacle tourné, mais non le moyen employé : tel le langage dissimule plus qu'il n'exprime, en sorte que la pensée doit se faire comprendre non point grâce aux mots, mais malgré eux et en les rendant plus diaphanes ; ce qui est toute l'acrobatie du « style ». Tout devient simple (1) et naturel quand on pense vitalement le vivant, quand on suit ce mouvement vital qui va *à plus forte raison* de la totalité aux éléments ; mais tout devient miraculeux, hasardeux, tâtonnant quand on reconstruit *à plus faible raison*, et par la combinaison des parties, les structures merveilleusement viables de la vitalité, ... et pas seulement les structures vitales, mais les symétries des cristaux, et les gracieuses arabesques de la neige, et les figures décoratives du kaléidoscope. Autant calculer l'âge du capitaine quand on ne connaît que la vitesse du navire. C'est pourquoi Bergson parle si souvent des prodiges comme de choses toutes simples et naturelles : télépathie, survie, pluralité des mondes cessent de nous donner le vertige. Et les thaumaturgies de la nature, à leur tour, ne frappent plus tellement l'imagination ! — La nature, au printemps, n'a pas piqué les pâquerettes une

(1) *Deux sources*, p. 52.

à une dans les prés, ni suspendu les fleurs aux arbres fleur par fleur ; la nature n'est pas à un bourgeon près ; c'est l'avare qui, se trompant d'échelle, fait l'inventaire et le répertoire des bourgeons comme il compte ses sous. L'élan indivisible de la générosité a en cela quelque chose de printanier : car le sacrifice héroïque, de même que l'élan de l'élancement vital ou la marche à la vision, est l'acte le plus simple du monde. Pour la philosophie à l'envers, ce serait la mer à boire ; mais pour la philosophie à l'endroit, qui va dans le même sens que la vie et à partir du centre en allant *a fortiori* de la vision à l'œil, les difficultés n'existent plus. La continuité des instants innombrables, que le maniaque épelait un par un, aboutit tout naturellement à la mutation.

Ce n'est pas tout. Il y a dans l'intelligence un principe d'inflation frénétique et de surenchère indéfinie qui tient à la déclivité même de la conscience. La conscience, quand elle s'est une fois dédoublée, quand le front lisse de son innocence a commencé de se plisser, ne résiste plus à la folie proliférante ; prise de vertige, la conscience ne trouve pas en elle-même une raison arbitraire de s'arrêter... C'est le logos des fugues et du contrepoint qui ne cesse d'épaissir sa polyphonie ; l'imbroglio baroquiste qui complique à l'envi ses rébus, embrouille ses labyrinthes et s'entortille lui-même dans tout cet inextricable qu'il a fabriqué. D'exposant en exposant et livrée à cette vitesse dialectique de complication, Dieu sait jusqu'où ira la conscience mégalomane ! Tandis que s'alourdit autour d'elle le foisonnement du luxe, la conscience elle-même se subtilise toujours davantage, devient impondérable, aérienne et super-ironique : au dehors la surcharge, les records, la course aux armements et aux ornements ; au dedans la raréfaction et l'extrême préciosité. Ce contraste entre une technique tropicale et une maigre conscience occupée à subdiviser les cheveux en quatre, n'est-ce pas la définition même de la décadence ? Avant que ne s'écroule ce monstrueux gratte-ciel, avant la catastrophe qui fera crever d'indigestion ce colosse en baudruche avec son grand corps boursouflé et sa toute petite âme, Henri Bergson annonce que la sagesse est l'esprit de simplicité (1). Comme Léon Tolstoï, Bergson nous convie à la péni-

(1) L'intuition philosophique *(La pensée et le mouvant)*, p. 139 ; *Deux sources de la morale et de la religion*, pp. 51, 167, 241, 275, 320. Cf. NIETZSCHE, *Le voyageur et son ombre*, aphorisme 196.

tence et à l'austérité : il faut expier le luxe né des techniques, s'imposer, dans un esprit de renoncement, la voie purgative de la pauvreté et de la sobriété... L'automatisme des concepts et les fioritures pullulantes de la civilisation, ce sont deux formes de la profusion pléonastique ; et le sophisme, à cet égard, n'est pas anti-logos, mais plutôt, comme le montre le sorite, logos pléthorique, raisonnement linéaire poussé jusqu'à la frénésie ou, dans le langage de Pascal, déduction géométrique. *L'Énergie spirituelle* et *Le rire* ne décrivaient-ils pas une exubérante logique de la folie, de la rêverie ou du comique ? La tour de Babel et les paradoxes de Zénon — deux formes de l'insoluble qui tiennent à la méconnaissance de l'instant, de la libre démarche, de la soudaine conversion. Et voyez comment nos classiques purgent la conscience du maniérisme de la rhétorique, qui l'encombrait de fanfreluches, de bizarreries et de *curiosa*, pour la convertir à la sobre pudeur. Bergson est ce classique ; l'ennemi des colifichets, des calligrammes et des problèmes chinois ; l'ennemi enfin des charlatans et des jongleurs.

Les jongleurs, qui s'y connaissent en escamotage, lui ont pourtant reproché de volatiliser les « problèmes » au lieu de les résoudre ; car l'intelligence ne renonce pas facilement à ses énigmes et à ses grandes devinettes — le mal, le néant, le libre arbitre... ; elle lui en veut de déjouer ainsi sa pseudo-problématique (1). Or le propre du tricheur est d'escamoter le vrai problème en inventant à sa place un problème artificiel : « Nous soulevons la poussière et nous plaignons ensuite de ne pas voir (2). » De là les sophismes de Zénon, et le voyageur au boulet de Paul Langevin, et tant d'autres paradoxes relativistes, tant d'utopies hyperboliques et de « suppositions impossibles » auprès desquels les apories éléates et mégariques elles-mêmes apparaissent comme des jeux inoffensifs : car la conscience aime à se donner le vertige avec ces absurdités. Et Bergson, lui, il dit simplement, quand le problème n'existe pas, qu'il n'y a pas à le poser. « Tous ces monstres ne sont point réels », dit Fénelon. « Pour les faire disparaître, il n'y a qu'à ne les voir ni ne les écouter jamais volontairement ; il n'y a qu'à les laisser s'évanouir : une simple

(1) *Essai*, p. 55 ; *Évolution créatrice*, p. 139 ; *La pensée et le mouvant*, p. 8, 22, 32, 65-69 *(De la position des problèmes)*, pp. 104, 157, 160, 173, 176 *(Perception du changement)*, 205 *(Introduction à la métaphysique) ; Le possible et le réel, passim. Deux sources de la morale et de la religion*, pp. 266-267.

(2) *L'intuition philosophique*, p. 131 (à propos de Berkeley).

non-résistance les dissipera (1). » Il ne s'agit pas, comme chez Tolstoï, de désarmer le mal par l'injustice surnaturelle du pardon (puisque le mal est inexistant), ni même, comme selon le précepte évangélique, d'aimer ses ennemis (car il n'y a pas d'ennemi), ni enfin de tourner l'obstacle par persuasion (puisqu'il n'y a pas d'obstacle) : il s'agit seulement de débrouiller le complexe par analyse. Ainsi faisait l'ironie de Socrate dissipant les fantasmes rhétoriques et sophistiques. Qui sait ? Si Bergson fait sienne l'invitation du Christ à tendre scandaleusement l'autre joue (2), ce n'est pas seulement au nom de la charité ouverte, c'est peut-être aussi parce que la méchanceté n'est qu'un malentendu et une complication, parce que les violents sont de simples boudeurs. La « brouille » n'est-elle pas confusion autant qu'inimitié ? Comme on conjure une tentation en cessant bien doucement d'y consentir, et non point par une tension ou contention pathétique de tous les muscles, ainsi il n'est pas nécessaire, pour exorciser mes fantômes (3), que j'entre en contorsion et m'arc-boute contre leur résistance... Il y faut plutôt, comme le pense Fénelon, un certain abandon, « quelque chose de souple et d'indifférent qui réussit sans qu'on y pense » (4). Non, se crisper ne sert de rien, ni contracture n'est vraiment effort. On déclamera peut-être sur les conseils de paresse ou de démission que le bergsonisme nous donnerait ; et l'on ne voit pas que c'est cette facilité justement qui est difficile ; et l'on affecte d'ignorer cette inversion violente de toutes les habitudes (5), cette réforme radicale qui fait le fond de la cathartique bergsonienne. Simplicité n'est pas simplisme. C'est dans le même sens que l'on dirait : la profondeur de la mémoire est moins difficultueuse que la virginité de la sensation ; le malaisé n'est pas d'interpréter le percept à coup d'associations et de souvenirs, mais de recouvrer une vision fraîche, ingénue, juvénile du donné. Ἅπλωσις n'a pas non plus un sens historique tel que celui dont Rousseau revêt le retour à une innocence idyllique et originelle : il s'agit moins de phylogénèse que d'ascétique personnelle, et moins d'alléger ou

(1) *Lettres spirituelles* : 22 avril 1707, à la comtesse de Montberon. C'est le μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ du Sermon sur la montagne (Math., V, 39). Cf. Tolstoï, *Le royaume des cieux est au dedans de vous.*

(2) *Deux sources*, p. 57.

(3) *La pensée et le mouvant*, p. 65.

(4) Alain, *Préliminaires à l'esthétique*, p. 204 : « Ne pas prétendre. »

(5) *La pensée et le mouvant*, p. 157 *(La perception du changement)*, pp. 213, 225 *(Introduction à la métaphysique)*.

élaguer au dehors les surcharges du luxe que d'obtenir une conversion intime et qualitative de toute la conscience, d'en infléchir la direction elle-même. Voilà la vraie « haplôse », celle qui n'est pas négative, encore qu'elle soit purgation de l'âme. Que l'on comprenne bien : Bergson ne prétend pas que tous les problèmes tiennent à des malentendus, — comme si, par exemple, il n'y avait qu'à s'asseoir au piano avec simplicité pour jouer en virtuose et pour que fondent miraculeusement les difficultés imaginaires de la technique. Il ne suffit pas que les langues de feu de l'Esprit se posent sur les hommes pour que les langues muettes se délient, pour que le don des langues et la volubilité polyglotte animent soudain les nations... Ne comptons pas sur la magie, ni sur la thaumaturgie, mais plutôt sur le labeur — car personne n'élude l'irremplaçable Événement. Achille s'élance... et le problème n'existe plus ; sans doute ; mais encore faut-il qu'il s'élance, et non plus en songe, mais en vérité, c'est-à-dire effectivement ; qu'il s'élance lui-même et en personne. Pour tout dire d'un mot : il n'est pas nécessaire de serrer les dents, froncer les sourcils et transpirer (car on peut transpirer et avoir la tête vide), mais il faut pourtant *vouloir*, et nul ne peut vouloir à ma place. Vouloir, et non point rompre le combat. La bonne volonté, qui n'est ni démissionnaire ni convulsionnaire, commence douloureusement et d'emblée par le *fiat* décisif comme l'intellection par la totalité, puis se laisse couler avec douceur vers l'évidence du mouvement : ainsi dans le passage de la veille au sommeil, où il ne manque que la première décision, l'âme s'endort parce qu'elle cesse de se raidir pour dormir, parce qu'elle consent aux songes ; et dans l'effort de rappel le mot fugace se présente tout doucement à une spontanéité qui renonce à le forcer par violence et contrainte et qui, étant à elle-même sa propre mnémotechnique, commence par finir ! Vouloir vouloir n'est-il pas plus simple que respirer, s'endormir ou exister ? On peut bien le dire à présent : il fallait y penser ! Mais pour y penser il fallait justement avoir déjà trouvé, en sorte que la solution était dans la question même, comme la « lettre volée », chez Edgar Poe, n'était pas dans une cachette profonde, mais sur la table ; et l'on se demande pourquoi nous avons pu chercher si loin la clef d'une énigme qui n'est pas plus secrète que le soleil à midi. Comment n'y avons-nous pas songé plus tôt ? Le gibier était à nos pieds, et nous ne le voyions pas !, dit Platon en parlant de la justice (1). Et Pierre Bezoukhov, rêvant à

(1) *Rép.*, IV, 432 *d-e*.

la vie : « Comme cela est simple et clair ! comment ai-je pu ne pas le savoir jusqu'à présent ? » Ivan Iliitch, moribond, découvre sur la mort la même toute simple vérité que Pierre Bezoukhov découvre sur la vie : il découvre que la mort n'existe plus, qu'il n'y a pas de problème : « Comme c'est bon et comme c'est simple ! » A la place de la mort il y a une grande lumière (1). Dire que nous compliquons tant de problèmes par notre manque de simplicité, de naturel et de confiance ! et qu'il suffit d'une imperceptible mutation du vouloir pour non pas résoudre, mais dissoudre d'un seul coup les apories nées du scrupule ! C'est peu de dire, par exemple, que les saints et les héros (2) traitent l'obstacle par le mépris ou font comme s'il n'existait pas : les saints et les héros nient qu'il y ait problème. Les difficultés ? ils ne les voient même pas ; les souffrances, les ennemis, la mort enfin ? rien de tout cela n'existe plus pour eux... Car si le dévouement dosé, gradué et rationné est un laborieux devoir, le sacrifice infini et l'abnégation totale, comme passages à la limite, ne coûtent plus rien ; mourir pour l'autre devient aussi simple que bonjour et bonsoir. Oui, le mystique voit simple. Et aux simples tout est simple : les alternatives et contradictions qui n'existaient que pour une vision rétrospective du mental fondent comme par enchantement ; notre embarras tourne instantanément en certitude, et vos obstacles deviennent mes raisons : c'est la liquidation ou liquéfaction des pseudo-difficultés, le grand dégel de notre âme et, en quelque sorte, la première tiédeur printanière qui éveille et mobilise notre vouloir emprisonné dans sa banquise éléatique. Achille, l'âne de Buridan, la conscience ankylosée — regardez-les tous se dégourdir les jambes, secouer l'indifférence qui les paralysait, — conjurer enfin les vieux sortilèges de Diodore : c'est la divine et matinale simplicité qui leur délie les membres et leur rend cette démarche aisée, naturelle, infaillible que nous leur voyons. Au paralytique de Capharnaüm, Jésus dit : ἔγειρε καὶ περιπάτει (3) et le paralytique miraculé, c'est-à-dire désenvoûté, devient aussi mobile qu'Achille... Qui sait ? c'est peut-être un sophisme éléate qui le clouait sur son grabat ! En se levant avec simplicité, il décrète sa maladie inexistante. Jésus ressuscite les morts comme si la mort elle-même était un malentendu, une croyance, le produit d'une suggestion imaginaire ; et il commande

(1) Tolstoï, *Guerre et paix*, IV, 3, § 15 ; *La mort d'Ivan Iliitch*, § 12.
(2) *Deux sources*, pp. 51 et 246. Cf. p. 244.
(3) Math., 9, 5-7 ; Marc, 2, 9-11 ; Luc, 5, 23-25.

de délier les bandelettes qui entravent les bras et les jambes de Lazare ; λύσατε αὐτόν (1). Il faut comprendre que la grâce du mouvement et de la simplicité mobilise soudain l'homme noué, l'homme ligoté dans les complications. La conscience en un clin d'œil a parcouru toute l'épaisseur du ciel qui sépare Méfiance et Amour. Le mensonge, dès son premier degré et jusqu'à l'infini, multipliera ses malices, ses plis et ses fraudes : dans cette régression réflexive la tête lui tourne, il devient maniaque et impalpable comme le scrupule. Voyez comme Bergson parle du douteur affolé par le même vertige de réduction que le menteur (2) : il ferme la porte, puis vérifie sa fermeture, et derechef vérifie sa vérification ; et il hésite indéfiniment parce qu'il veut être absolument sûr et qu'il n'y a pas de certitude absolue sinon dans la spontanéité d'un premier mouvement accordé au présent. Plotin, sur le point d'admettre hors du νοῦς un deuxième νοῦς chargé de penser le premier, et, de fil en aiguille, un troisième pour penser cette pensée (νοεῖν ὅτι νοεῖ ὅτι νοεῖ) et ainsi εἰς ἄπειρον (3), Plotin se ressaisit devant l'absurdité (ἄτοπον) et contracte dans une intuition unique (μιᾷ προσβολῇ) la double pensée, celle qui se pense elle-même et celle qui pense l'intelligible. Surtout l'amour gnostique, et lui seul, aurait cette allure simple, directe et absolument humaine que la conscience ironique imite vainement. Car les inspirations de l'amour sont éloquentes. S'il fallait retrouver par étude et politesse ce que l'amour sait du premier coup par gnose infuse, ce serait, comme dit Leibniz, la « mer à boire » : autant reconstruire l'instinct à la manière darwinienne par un joli travail de marqueterie. L'amour sait dans tous les cas ce qu'il a à faire, et il n'a pas besoin qu'on le lui dise, car avant qu'on n'ait ouvert la bouche, il l'a déjà fait. La voilà, n'est-ce pas, l'immense et rafraîchissante simplicité, celle qui dénoue en se jouant le nœud gordien des complexes. Le fil d'Ariane qui conduit Thésée à travers les méandres tortueux du Labyrinthe construit par l'ingénieux Dédale, c'est l'amour ; c'était cela la trouvaille miraculeuse : l'amour, guide infaillible, débrouille toute complication. Et il y a mieux encore : Dédale, perdu dans son propre labyrinthe,

(1) Jean, 11, 44 : δεδεμένος τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας κτλ. Cf. Marc, 5, 42; Luc, 7, 15 et 8, 55. Comparez Act., 2, 4.

(2) *La pensée et le mouvant*, p. 66.

(3) *Enn.*, II, 9, 1. Cf. Spinoza, *Éth.*, 21 sc. : *Simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit se id scire, et simul scit se scire quod scit, et sic in infinitum.*

se fabrique des ailes et file vers la hauteur, en s'envolant à la barbe des monstres ébahis : il survole tout simplement le problème artificiel qu'il a lui-même fabriqué, il supprime, par une espèce de solution « gordienne », l'imbroglio qu'il a lui-même embrouillé. N'est-ce pas la *via recta* par excellence ? la voie de rectitude et de simplicité ? La « fiance du cœur » peut ce que n'ont pu les doctes, et il est peut-être temps de lui donner son vrai nom, qui est Innocence.

« En ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire (1). » Cette simplicité simplicissime nous convie d'abord au *Sérieux* et ensuite à la *Joie*. Au sérieux parce que la simplification est avant toutes choses « essentialisation » ou réduction à l'essentiel. La vie est courte et la sagesse n'a pas de temps pour les bibelots et les périphrases. L'essentiel seulement ! Bergson serait du parti de Socrate contre la prolixité de Gorgias, du parti de Molière contre les exordes, cérémonies et circonlocutions des rhéteurs : *homo loquax*, comme il dit (2) ; contre l'esprit de redondance, il représente la belle aridité. Bergson a voulu purifier la vie des logomachies formelles et des catégories grammaticales qui la troublent pour obtenir, par distillation, l'alcool concentré de la durée. Tel l'instinct va droit à son but, sans préambules ni simagrées, sans chercher midi à quatorze heures... Le bergsonisme est la recherche de la donnée *immédiate*. « Allons droit à lui », dit Bergson du mouvement, « regardons-le sans concept interposé » (3). Et l'on croirait entendre Fénelon : « Ainsi allez votre train... Allez devant vous. » « Il faut aller bonnement son chemin. Tout ce que vous y mettez de plus est de trop et c'est ce qui forme un nuage entre Dieu et vous. » Voilà ce régime de la sévère nudité, cette pauvreté philosophique où le livre des *Deux sources* nous induit. N'est-ce pas l'idéal vers lequel s'efforçaient dans le même temps la frugalité de Satie et de Kœchlin, et l'ascétisme même de Fauré ? « Semplice », conseille Gabriel Fauré dans ses dernières œuvres (4) : car le chef-d'œuvre est, comme l'opération de la nature, « fait de rien ». On dirait une musique sans notes

(1) *La pensée et le mouvant*, p. 119 *(L'intuition philosophique)*. Cf. pp. 31, 133, 223-225.

(2) *La pensée et le mouvant*, p. 92.

(3) Interposé : *La pensee et le mouvant*, pp. 4, 21, 157 ; *Matière et mémoire*, p. 52 *Énergie spirituelle*, p. 2 ; *Évolution créatrice*, pp. 264, 312. FÉNELON, *Lettres spirituelles* : A la comtesse de Montberon, 23 juin 1702.

(4) Penser auss à l'*Andante Spianato* en *sol* majeur de CHOPIN.

quelque chose comme le chant de l'âme que laisse chanter doucement, en sa souveraine pauvreté, ce Capriccio des *Pièces brèves* où il n'y a plus que la vie de tous les jours et le miracle de la divine poésie. — Et d'autre part, comme il nous faut le montrer pour terminer, cette extrême sobriété, cet ascétisme sans matière est l'état le plus favorable au rayonnement de la Joie. Dans l'océan pacifique de la simplicité se rejoignent ainsi la joie bergsonienne, le pur amour de Fénelon et l'immense paix nocturne de Gabriel Fauré, celle qui monte du *Requiem*, des *Treize nocturnes* et de la *Chanson d'Ève* comme un ciel de l'origine des temps. Il n'y a donc pas deux simplicités, mais une seule qui est ensemble pauvreté de la diète et innocence du savoir ; et cette double simplicité n'est qu'un autre nom pour la joie, puisqu'en elle le sentir et l'agir ont cessé d'être en raison inverse l'un de l'autre. La philosophie que nous voulons nous donnerait les deux puisqu'en somme les deux ne font qu'un — le faire avec le connaître, l'effectif avec l'idéal ou, comme dit Plotin (1), τὴν ἁπλότητα τοῦ ἤθους μετὰ τοῦ φρονεῖν καθαρῶς : la simplicité des mœurs avec la pureté des pensées.

II. — L'OPTIMISME BERGSONIEN. — Bergson a osé se dire optimiste (2), et c'est peut-être cet optimisme foncier qui explique aujourd'hui la désaffection des frivoles et des violents à l'égard du plus grand philosophe du XX^e^ siècle. Pour la première fois peut-être dans l'histoire des doctrines, le mobilisme n'exprime plus la condition malheureuse de la créature. Tant qu'un préjugé immémorial, commun à Platon, à Plotin, à la théologie chrétienne et au pessimisme du XIX^e^ siècle avait lié la béatitude à des pensées de stabilité et d'immobilité hiératique, le devenir pesait sur l'homme comme une malédiction. La philosophie de l'*Évolution créatrice* renverse les rapports traditionnels consacrés par le statisme éternitaire et remet à l'endroit une philosophie qui marchait la tête en bas : ce n'est plus le mouvement qui est l'attente d'un but, c'est la station qui est un processus interrompu ; le concept qui est une pensée suspendue ; ce n'est plus le temps qui est une image mobile et une dégradation de l'éternité, c'est l'éternel au contraire qui est un fantasme et une image immobile du temps ; ce n'est plus le temps qui est négation ou dilution d'éter-

(1) *Enn.*, II, 9, 14 ; ἁπλότης καρδίας : l'expression est chez les Septante (*Sagesse de Salomon*, I, 1). Cf. *Imitation*, III, 15, 11. RUYSBRŒCK, trad. Hello, p. 33.
(2) *Deux sources de la morale et de la religion*, pp. 276-277.

nité : le temps est bien plutôt la positivité affirmative par excellence, dont c'est l'éternité qui est privation ; le temps ne résulte pas de quelque chose d'autre par détente ou déchéance, mais il est une spécificité absolument originale et irréductible ; et par conséquent l'homme ne se délivre pas par son évasion dans quelque irreprésentable éternité, mais au contraire par son implantation et son enracinement dans l'existence temporelle. « Je suis de ceux dont les désirs sont sur la terre », dit un poète mis en musique par Gabriel Fauré (1). Le pessimisme n'était qu'un contemplationnisme déçu ; et il y a un point, au moins, sur lequel Schopenhauer est d'accord avec Clément d'Alexandrie, avec le *Phédon* et même avec Aristote : c'est que la vocation de la créature est l'immuable. *Fuir* (2) — tel est donc le seul remède qu'ait pu trouver cette métaphysique de la transcendance chimérique et de la désertion. Or la langueur tourne en joie quand la créature, cessant de se regarder comme exilée au beau milieu du devenir héraclitéen, reconnaît dans le changement sa vraie patrie et sa substance même. Ceux qui plaignent le « mobilisme » bergsonien sont donc des Éléates, et ils sont plus à plaindre que Bergson ! L'homme de temps n'a pas à expier sa temporalité ainsi qu'un péché ; si la conscience cathare n'entrevoit la béatitude que comme un passé nostalgique ou un avenir surnaturel, c'est-à-dire comme cette malheureuse espérance promise aux consciences déracinées, l'homme de durée, lui, trouve la joie sur place, dans l'immanence même et dans le passionnant présent de son *Ici-bas* historique ; l'homme de la durée n'est plus un pèlerin sur terre, ni la durée de l'homme un vain détour dépourvu de sens. Tant que le devenir était un circuit oiseux et une circonlocution fastidieuse, une périphrase de l'éternel, l'histoire apparaissait soit comme châtiment, soit comme ennuyeuse attente du jugement dernier. Bergson récupère tout ce temps perdu. Et ainsi Bergson donne une intensité nouvelle à cette *vitae meditatio* que déjà Spinoza entendait substituer à la sagesse thanatologique du *Phédon*. Devenir n'est pas mourir à petit feu, ou se morfondre en faisant des mots croisés dans l'attente de la fin, mais se réaliser à l'infini.

1° Dans la plénitude parfaitement présente, toujours vécue et particulière du devenir il n'y a pas de place pour les idoles de la

(1) Jean DE LA VILLE DE MIRMONT, dans l'*Horizon chimérique*.
(2) La perception du changement (*La pensée et le mouvant*, pp. 153-154).

métaphysique malheureuse : le néant, la négation, le chaos, le possible, le vide, le mal, le *beneplacitum indifferens*... Car la négation est encore une position, et même une double position ; et le néant est un quelque chose, et le vide un plein, et le désordre un ordre inattendu, et le possible, à sa manière, une expérience actuelle ; les dégradés et gradations scalaires se réduisent à des mythes verbaux inventés pour les besoins de la fabrication. Comme le Hasard ou le Mal, le Désespoir est une limite irréelle ; le désespoir, en tant qu'impossibilité absolue d'intégrer le malheur, est sans doute un épouvantail. Le désespoir qui naît du Tragique ne tient-il pas à une confusion entre les chances infinies de la futurition et le crescendo objectif d'un danger ? Jour après jour la positivité affirmative et médicatrice du devenir normalise l'absurde, et notre dignité adopte un *modus vivendi* avec la honte, et notre optimisme quotidien se reforme autour de la malchance et de la douleur. C'est une digestion et une transfiguration continuelle du malheur et une infatigable régénération de l'espérance ! L'ordre vital n'est pas plus tôt dérangé par la maladie que déjà la conscience trouve dans un ordre plus subtil ses positions de repli ; à tout moment et à l'infini l'ouverture se reforme, par où nous parvient « le chant joyeux de l'avenir » (1). C'est ainsi que par des moyens opposés, par l'expérience de la durée et par la vision surrationnelle de l'éternel-nécessaire, le nominalisme bergsonien et l'actualisme spinoziste aboutissent à une même sagesse, à une même méditation de la vie. Cette sagesse met en fuite les papillons noirs de l'angoisse métaphysique. Les champions de l'angoisse moderne et du défaitisme moderne lui en ont voulu de frivoliser ainsi leur précieuse « problématique », comme disent aujourd'hui ceux qui parlent allemand en français ; ils lui reprochent l'optimisme « psychologiste », subjectiviste et même anthropologique de sa critique. De faux problèmes, protestent-ils — cela est bientôt dit ! il ne faut pas que tout s'arrange trop bien, trop vite, trop simplement. Fénelon, rappelons-le encore, leur avait déjà répondu : « Tous ces monstres ne sont point réels... » Mais les amis de l'insoluble ne se séparent pas volontiers de leurs papillons noirs. Ils ne comprennent pas qu'en déjouant dans l'expérience du néant un néant d'expérience le présentisme bergsonien a entendu réfuter exclusivement une tricherie littéraire qui érige le rien, l'amorphe et le non-être en objets positifs d'expérience. Il

(1) *La pensée et le mouvant*, p. 290.

ne faut pas être tragique, il suffit d'être sérieux. La miraculeuse simplicité de l'intuition où se dissipent les fantasmes de la rétrospection, se résolvent les apories scrupuleuses des Éléates, s'expliquent tous les malentendus, cette simplicité est à la fois une expérience effective de l'empirie journalière et un rapport instantané de la créature avec la métempirie. Comment la grande ἅπλωσις à laquelle nous sommes conviés ne serait-elle pas, à l'égard de l'amour gnostique, une purification ?

2º Bergson ne croyait pas qu'un antagonisme tragique habitât au cœur de l'être ; que le *vinculum*, autrement dit la symbiose de l'âme et du corps, fût à la fois et paradoxalement impossible et nécessaire. Bergson a souvent dit que l'œil est à la fois l'organe de la vision et l'obstacle à la vision ; le cerveau est à la fois l'instrument et l'impédiment de la mémoire ; le langage enfin n'exprime la pensée qu'en l'empêchant et en la déformant. Pourtant la contradiction du *Quia* et du *Quamvis* n'engendre nullement une tension insoluble et le dernier mot appartient sans conteste au *Quamvis*. Il n'y a donc pas de conscience déchirée, et pas davantage de débat dialectique entre contradictoires : la contradiction aboutit en somme à des structures viables et stables. Ainsi le conflit tragique que Julius Bahnsen (1) découvrait au cœur du réel n'existe pas pour Bergson. Georg Simmel lui a fait grief (l'obstacle étant précisément le moyen) de méconnaître le tragisme de notre mystérieuse condition (2). C'est que l'amphibolie, selon le bergsonisme, était destinée à se résoudre. Ses réflexions sur la télépathie lui faisaient admettre comme plausible l'hypothèse d'une âme ἄνευ ὀργάνου qui ne serait pas une âme en peine ; et l'on sait que dans l'immensité de la mémoire, dans le débordement du cerveau par la masse infinie des souvenirs, Bergson voyait une présomption en faveur de l'indépendance du principe spirituel et, partant, en faveur de la survie. Ce dénouement heureux autant que facile apparaît parfois à l'horizon d'une folle espérance eschatologique... : car l'immortalité n'est peut-être que la limite de la positive plénitude découverte dans le devenir de l'ipséité. Rappelez-vous l'*Évolution créatrice* et la fin épique de son troisième chapitre, où l'humanité est

(1) *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt* (1880-1881) ; *Das Tragische als Weltgesetz* (1877), etc.

(2) *Zur Philosophie der Kunst*, p. 138. Cf. Feodor STEPPOUNE, La tragédie de la création, *Logos* russe, 1910, t. I, p. 171 ; La tragédie de la conscience mystique, *Logos* russe, 1911-1912, t. II-III, p. 115. DU MÊME, *Vie et création.*

comparée à une cavalerie au galop dont la charge irrésistible peut renverser bien des obstacles, *même peut-être la mort* ! Si par hasard la mort, c'est-à-dire le néant par excellence, n'était elle-même que le pseudo-problème par excellence, quelque chose comme une hyper-aporie zénonienne, engendrée par la méconnaissance de la mutation et par l'absence de simplicité ? si la mort n'était qu'un malentendu ? Et puisque le devenir vital, qui est toute plénitude, implique déjà une transsubstantiation continuée, c'est-à-dire une continuation de mutations radicales, pourquoi la mutation létale, qui est la mutation radicale par excellence, ne s'opérerait-elle pas elle-même en pleine plénitude? plutôt que passage *de tout à rien*, pourquoi la mort ne serait-elle pas changement *du tout au tout*? L'impossible-nécessaire par excellence, celui qui scelle à jamais l'absurde de notre condition, cet impossible-nécessaire n'est peut-être pas lui-même si inéluctable, si inévitable, si métaphysiquement invincible ! Le chimérisme et l'utopisme ont-ils jamais poussé l'hyperbole aussi loin que cet empiriste attaché aux faits ? L'élan vital est plus fort que la mort; la liberté tue la mort dans la folie divine du sacrifice-pour l'autre; et pour annoncer la mort de la mort — καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι (1) Bergson retrouve l'accent des Prophètes et de l'Apocalypse. La déification de l'humain — n'est-ce pas là, en somme, le dernier mot du livre des *Deux sources* et comme le testament d'une philosophie « atragique » qui, partie de la durée personnelle, a retrouvé la vocation de l'histoire et de l'évolution cosmique ?

3° La mort de la mort et le néant du néant signifient, pour tout dire, l'échec de l'échec et la défaite du défaitisme. L'intuition témoigne que la créature mitoyenne peut, quittant le cachot de sa mitoyenneté, briser la finitude de sa nature amphibie, coïncider avec le réel en dehors des catégories gnoséologiques et de la relativité que lui impose le *vinculum*, reprendre enfin contact avec les sources originelles de l'être et l' « archée » génératrice de la vie. L'intuition signifie que la créature *naturée* n'est pas entièrement coupée de la nature naturante. Le « réalisme » bergsonien n'est-il pas une victoire sur le pessimisme ? De même que sur un point — dans l'évolution de l'homme — l'élan vital enjambe la barrière, de même sur certains points et à de certains instants la créature de l'empirie réussit sa percée dans la métempirie. L'intuition, comme l'élan vital, crève le plafond de l'*A priori*. L'élan

(1) Apocalypse 21, 4.

vital, ὁρμή, a pour vocation le triomphe de la liberté, et en fait il insère une dose d'indétermination croissante dans la matière : en définitive le progrès a le dernier mot. Il n'y a donc pas de place dans le bergsonisme pour les complexes d'échec, d'impasse et de déception, ni pour les forçats du Non-sens schopenhauerien, Ixion et Sisyphe. Les chevaliers de l'Absurde n'auront pas en Bergson un allié. — Le symptôme de ces triomphes est la *Joie* (1) : non pas le *Gaudium* leibnizien, qui est bonne humeur, bonne conscience et bonne digestion, mais plutôt la *Laetitia* spinoziste qui est passage *ad majorem perfectionem* ; et non pas même *Laetitia*, qui est une affection et qui a la tristesse pour contraire, mais la Béatitude spinoziste en personne, qui est au delà du plaisir et de la peine et qui transcende toutes disjonctions et toutes dichotomies, comme la pure lumière sans mélange (2) transcende l'antithèse du feu et des ténèbres. Mais c'est, chez Bergson, l'acte même de transcender, et c'est l'instant même de la victoire qui fait jaillir l'éclair triomphal. Il y a contentement à continuer, c'est-à-dire à rester ou garder, à demeurer, imiter ou conserver, mais il y a joie à commencer et à créer. L'euphorie et le bien-être naissent dans l'équilibre du devoir accompli, lequel est participe-passé-passif de possession ; mais la joie naît de l'effort à accomplir. Alors que *Gaudium* résulte de la médiocre réussite pragmatiste, la philosophie de l'Élan vital retrouve paradoxalement la *Generositas* (3) spinoziste. Générosité est le dernier mot du livre *La pensée et le mouvant*. L'homme joyeux non pas d'avoir, mais de donner, ni de thésauriser, mais de dépenser, ni de se ménager, mais de se sacrifier, cet homme est à la lettre *fou* de joie, car son allégresse est une folie, une sage folie, bien plus sage certainement que la folle sagesse rationnelle du principe d'économie et de conservation. La satisfaction, dit *Satis !*, en voilà assez ! elle qui n'aspire qu'à conserver *le même*, tandis que la joie, semblable en cela à l'amour, dit : Jamais trop ! toujours davantage ! La joie est donc bien le symptôme d'un Plus : la joie est à la lettre l'état de grâce, c'est-à-dire l'efférence purement créatrice sans contre-

(1) *Énergie spirituelle*, pp. 23-24. *Deux sources*, pp. 49, 57, 225, 243-244, 277, 338. *La pensée et le mouvant*, p. 116 *(Le possible et le réel)*, 142 *(L'intuition philosophique)*, 290. Comparez : *Essai*, pp. 7-8. Et cf. Gabriel MARCEL, *Journal métaphysique* p. 230.

(2) Alexandre KOYRÉ, *La philosophie de Jacob Bœhme* (1930). Notamment p. 352 (« In der Überwindung ist Freude »).

(3) *Énergie spirituelle*, p. 25 ; *La pensée et le mouvant*, p. 291 (Notice sur Ravaisson, fin).

coup ni arrière-pensées ni retours de réflexion. Gabriel Marcel dit qu'elle est le jaillissement même de l'être, et la plénitude de cet être. Oui, Bergson est bien optimiste, mais non point au sens leibnizien, bourgeois et rassasié du superlatif Optimum. Le sage qui a bien déjeuné est *bien content* d'habiter ce bon et brave univers où il y a tant de menteurs et de requins, mais qui (étant entendu que tout n'était pas possible à Dieu) est encore le meilleur des mondes possibles. Telle est la façon qu'ont les propriétaires d'être « optimistes » ou « maximalistes ». Si ἀνάγκη στῆναι fut toute la métaphysique d'une sagesse mitoyenne qui tend sans cesse à se refermer, δεῖ ἀναβῆναι (1) serait la devise de la métaphysique ouverte. Car il n'y a pas d'optimum ni de maximum en acte pour une liberté omnipotente qui reste ouverte sur l'infini puisqu'elle est plus forte que la mort, puisqu'elle tue la mort dans la folle hyperbole du sacrifice. Cette liberté, à la lettre, peut tout ! L'alternative de l'instinct et de l'intelligence est paradoxalement transcendée : la conscience, d'un seul élan soudain, bondit dans l'au-delà de toutes les antithèses. Mais il faut savoir que si l'eudémonie se continue tout au long de l'intervalle, la joie, elle, se ramasse entière dans le *Fiat* ou le *Fit* de l'instant liminal. Alors que l'*Essai sur les données immédiates* fait encore accueil au bien-être d'une continuité immanente vécue « au fur et à mesure », le livre des *Deux sources* détache au sein de l'intervalle ces saillies discontinues qui sont mystère de mutation et aventureuse thaumaturgie et point de tangence de l'empirie avec l'absolu. C'est dans l'éclair de l'instant que la joie se déclare. — Pourtant cette joie brûlante dont parle le *Mémorial* de Pascal et qui est le symptôme des grandes certitudes aboutit chez Bergson à l'équanimité ; *Laetitia* la violente, l'incandescente qui naît douloureusement dans la passion de la victoire est le contraire même d'une ambition. C'est pourquoi la sérénité et la joie ont un air si fraternel. La jubilation et l'exultation de la joie deviennent possibles pour une conscience délivrée des inquiétudes du scrupule et des retours de la réflexion, c'est-à-dire pour un cœur pur ; aussi la joie gracieuse à laquelle un cœur simple nous dispose n'est-elle point tant dionysiaque que quiétiste : le changement est la substance même de l'être, et la philosophie du devenir conduit ceux qui abondent dans le sens de la durée non pas au mobilisme, mais à la tranquillité d'âme. Car *Laetitia* est quiétude.

(1) PLOTIN, *Enn.*, V, 3, 17.

Non point statique comme la γαλήνη épicurienne, mais calme pourtant, et sans impatiences. La joie et la philosophie, dit Épicure, sont filles du même instant... Cet instant qui nous apparaissait comme une fine pointe n'est-il pas, décidément, une sorte de présent éternel ? Non point certes une éternité intemporelle, mais une éternité en plein devenir, mais une éternité de vie !

L'œuvre de Bergson est donc le contraire d'un « traité du désespoir » ; et pourtant elle ne contredit pas autant qu'on pourrait le croire celle de Kierkegaard. Kierkegaard et Bergson représentent les deux aspects inverses et complémentaires d'une même modernité : au saltus tragique de la modernité malheureuse répond le joyeux instant bergsonien qui est, à la cime de l'âme, l'intuition acuminale et toute gracieuse d'un absolu. L'intuition, comme le pur amour et comme l'effort héroïque, ne dure que le Presque-rien d'un instant, c'est-à-dire ne dure pas — mais ce *Quasi-nihil* est déjà comme l'éternité par rapport à l'absurde *Nihil* du désespoir. Non que Bergson n'ait connu à aucun degré ce « sentiment tragique de la vie », qui fut si profondément sincère chez Unamuno et dans la philosophie pathétique de Léon Chestov : mais il protestait contre l'absurde et se refusait à l'angoisse. L'intuition trouve l'Absolu par surprise, mais elle le trouve... Une infinie espérance, un puissant élan *elpidien* propulse à la fois l'évolution créatrice et l'éthique ouverte. Énergie vitale, Élan spirituel ! Ceux qui furent jeunes durant l'autre après-guerre compareront sans doute avec mélancolie le disperato à la mode d'aujourd'hui et l'allégresse de ces années où, après l'écrasement des cannibales, tout paraissait possible. « Nous allons vivre ! », disent en écho Pénélope et Ulysse à la fin du troisième acte de *Pénélope*. La joie bergsonienne, les musiques de lumière de Darius Milhaud, de Kœchlin, de Mompou et de Ravel *(Je bois à la joie !)*, la marée d'espérance qui soulève vers un « horizon chimérique » les dernières musiques de Gabriel Fauré furent des phénomènes du même ordre. Bergson était simple et gai. Bergson, comme la *Pénélope* de Fauré, avait confiance. Car quelle est la meilleure réponse au cruel Zénon et aux sophismes méphistophéliques, sinon la confiance ? Une sorte d'allégresse printanière anime les dernières œuvres de Bergson. Aussi n'est-ce pas seulement pour l'au-delà, mais pour ce monde lui-même, où notre destinée est de vivre, que la philosophie de la liberté nous propose la libération et l'émergence dans la lumière. *Libera me de morte aeterna.* Et qui ne

songerait en effet à la prose liturgique du *Requiem*, dont Gabriel Fauré a tiré une si sublime imploration ? Rendez l'exercice de leur liberté aux défunts que nous sommes tous, aux automates fascinés par le lac obscur, aux morts vivants de la défaite quotidienne ; donnez-nous de ne pas retomber dans les profondes ténèbres ; donnez-nous à la fois la quiétude du devenir et l'ivresse de la liberté, la durée sage et la minute heureuse, la paix de ce soir et la joie de ce matin.

instructifs. J'ai particulièrement
remarqué le passage concernant Spinoza.
Je crois vous avoir dit que je me sens
toujours un peu chez moi quand je
relis l'*Ethique*, et que j'en éprouve
chaque fois de la surprise, la plupart
de mes thèses paraissent être (et étant
effectivement, dans ma pensée) à l'opposé
du Spinozisme.

H. Bergson

Fac-similé d'un fragment de lettre inédit de H. Bergson à l'auteur (7 juillet 1928)

(Reproduit avec l'autorisation spéciale de M[lle] Jeanne Bergson.)

APPENDICE

BERGSON ET LE JUDAÏSME

Le problème des rapports entre Bergson et le Judaïsme porte tout entier sur la conjonction *Et*. Pour que notre problème soit clair en lui-même, encore faudrait-il que le Judaïsme ait un sens univoque. Or cette religion semble être à la fois et contradictoirement traditionaliste et messianique, formaliste par un côté, émotionaliste par l'autre. Le Judaïsme, c'est la Loi, mais c'est aussi le Prophétisme ; et dans la Loi elle-même il y a un aspect juridique, et un aspect mystique. Le Judaïsme, c'est le Talmudisme, mais c'est aussi la spiritualité hassidique qu'a si profondément étudiée Martin Buber. Au problème du mal par exemple, le Judaïsme fournit lui-même des réponses contradictoires, les rationalistes le traitant comme privatif, certains Kabbalistes, au contraire, lui reconnaissant une manière de positivité. Cette contradiction n'est d'ailleurs pas absente du bergsonisme lui-même qui oscille entre deux définitions contradictoires du mal ; et il y a aussi un Bergson tourné vers le passé, par exemple dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* ; et un Bergson qui, dans l'*Évolution créatrice* et les *Deux sources de la morale et de la religion*, regarde plutôt l'avenir. S'il y a plusieurs Judaïsmes et si le bergsonisme lui-même est une philosophie complexe capable de justifier à la fois le passéisme conservateur et le futurisme, la tradition et le messianisme, notre confrontation risque d'être fort confuse. D'ailleurs certains thèmes qui chez Bergson paraissent en effet bibliques, comme l'idée de Création ou l'idée de Liberté, peuvent aussi bien lui venir de la lecture des mystiques chrétiens (1). Et inversement, dans la mesure où la doctrine de l'évolution créatrice exclut le dogmatisme traditionnel et l'idée d'un Créateur transcendant,

(1) Sur l'opposition entre le « monisme » spinoziste et le « dualisme » bergsonien : Noé Gottlieb, D'une erreur fondamentale dans les « Deux sources » de M. Bergson, *Revue des Études juives*, XCV, n° 189 (1933), p. 4.

Bergson ne s'oppose pas moins au christianisme qu'au judaïsme. Nous sommes donc mal installés, dans un sujet difficile.

I. — Avant de trouver les affinités profondes, s'il y en a, définissons ce qui, en première apparence, oppose Bergson au Judaïsme. Ceux qui dénient tout don créateur au dilettante de la durée et de la mélodie intérieure accusent Bergson d'entraîner la substance dans le flux du devenir ; le devenir, qui est le dissolvant de l'être, interdirait à Bergson de construire un véritable système architectonique. La même impuissance à fonder l'Absolu se reconnaîtrait chez deux autres grands contemporains de Bergson : le relativisme physique d'Einstein et le relativisme philosophique de Georg Simmel, qui congédient l'un et l'autre tout système de référence, tomberaient en effet sous le coup du même reproche. — A quoi il convient d'abord de répondre que si Georg Simmel, dans sa *Lebensanschauung* (1918), fut effectivement influencé par Bergson, Bergson au contraire, dans *Durée et simultanéité*, polémiqua vivement contre Einstein au nom de la durée du sens commun. Mais même en admettant que Bergson soit relativiste, faut-il penser que renoncer au système de référence, mobiliser la substance, entraîner l'observateur et les instruments de mesure dans le mouvement sont des symptômes de judaïsme ? En ce cas, le monothéisme hébreu n'aurait rien de juif ; et Spinoza qui soustrait la substance au temps et donne à la raison le privilège d'envisager les choses sous un certain aspect d'éternité, Spinoza qui affirme tout ce que Bergson nie serait le contraire d'un juif. On dira que Spinoza a justement été exclu de la synagogue. Mais ce n'est pas son monisme éternitaire et statique qui l'a fait excommunier ! Et d'ailleurs, Bergson, qui professait des idées diamétralement contraires, est allé jusqu'à l'extrême bord de l'apostasie. Au demeurant on ne voit pas pourquoi l' « héraclitéisme » serait, de préférence à l'éléatisme, une spécialité juive : car il faudrait alors penser que tout le dynamisme, tout l'historisme et tout l'évolutionnisme du XIX^e siècle procèdent du Judaïsme. Le caractère incohérent, arbitraire, contradictoire de ces reproches et de ces généralités journalistiques saute donc aux yeux.

Il y a dans la Bible un temporalisme qui, au premier abord, peut paraître spécieux. L'*Évolution créatrice*, pour la première fois, avait renversé la sentence immémoriale du *Timée* de Platon, reprise par Plotin ; « le temps est une image mobile de l'éternité », sentence d'après laquelle c'est l'éternité qui est le modèle et le temps qui en

est l'image inconsistante et quasi inexistante. M. Neher oppose profondément l'historisme ou le temporalisme hébreu et l'éternitarisme grec : la Bible se présente comme une histoire : d'abord les six jours de la Création, série d'événements grandioses échelonnés sur une semaine ; ensuite l'événement du péché ; enfin les chroniques historiques. Ce sont trois formes distinctes de temporalité : 1° Le *fiat* du Commencement absolu et les événements cosmogoniques sans nom qui le suivent se ramassent dans un Hexameron bien rempli. Ces catastrophes, cataclysmes et cataboles, suspendus à une initiative plus radicale que tout « clinamen », l'Écriture les exprime dans un temps qui serait notre passé simple : « Dieu dit... », « Dieu fit l'espace », « Il fut soir, il fut matin... » La forme perfective ou semelfactive du prétérit s'applique à des événements qui adviennent une fois. Entre le récit de la Genèse et les cosmogonies grecques (1), la distance n'est-elle pas presque aussi grande qu'entre le Créateur et le Démiurge, entre le Dieu d'Abraham et l' « auteur des vérités géométriques » ou « de l'ordre des éléments » (2) ? Le dramatisme temporel de la *Genèse* ne se distingue pas moins des « événements éternels » et des monstrueuses convulsions anhistoriques que raconte la *Théogonie* d'Hésiode, et il est tout le contraire d'une « procession » : car qu'y a-t-il de plus opposé à l'Émanation intemporelle qu'une succession de décrets ? 2° La création est l'origine absolument radicale de toute chose créée, mais le libre péché de la créature est l'origine relativement radicale de l'histoire. Après les éphémérides cosmogoniques, l'événement moral qu'on appelle péché, péché de désobéissance, d'infidélité et de curiosité est un accident sinon absolument, du moins relativement primordial qui survient à un moment donné, non pas au sein du non-être, comme l'être originel, mais au cours de l'existence intemporelle d'une créature déjà créée ; cette faute contingente dérange l'éternité paradisiaque, anhistorique qui devait s'installer dans le jardin de l'Eden. La mauvaise inspiration du serpent, la tentation de la femme, le péché de l'homme sont les trois événements moraux de cette malheureuse série. Si Adam n'avait pas cédé à sa femme et celle-ci au serpent, si le jardinier du jardin de félicité n'avait pas mangé du fruit interdit, il n'y aurait pas eu de raison pour que quelque chose advînt jamais, — car la félicité n'a pas d'histoire ; de même

(1) Cf. J. BAUDRY, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne* (Paris, 1931).

(2) PASCAL, *Pensées* (Brunschvicg), VIII, 556.

si les atomes étaient tombés dans le vide épicurien d'une chute sempiternelle, si jamais ne s'était produit l'événement minimum indispensable pour qu'il y ait un monde, à savoir la déclinaison arbitraire d'un atome, l'univers physique avec ses arrangements variés, ses agrégats de toutes sortes et ses corps multiformes n'aurait pu se constituer : la chute monotone aurait continué *usque ad saecula saeculorum* sans qu'il arrivât jamais rien. Tout est devenu possible dès l'instant qu'un seul atome a, sans raison, dévié de sa route. Il faut bien commencer ! Donnez-moi ce minimum qu'est le clinamen, et je vous donnerai toute la nature avec ses minéraux, ses rochers, ses chaînes de montagnes. Donnez-moi le premier péché du premier homme, et je vous donnerai toute l'histoire avec ses faits divers et ses massacres. Le péché d'Adam est la première idée saugrenue, la première déclinaison ou déviation d'une volonté libre qui cesse soudain de vouloir avec Dieu ; et comme le clinamen produit des ricochets et des heurts, ainsi la décision coupable engendre des grumeaux ou nodosités d'où résultent les conflits tumultueux de l'Histoire. L'altération initiale nommée péché réalise l'amorçage du temps historique : le pécheur amorce l'histoire, et avec l'histoire déclenche les péripéties, vicissitudes, avatars, époques et épisodes qui diversifient cette grande aventure. La première complication, c'est-à-dire le premier plissement dans l'éternité unie de la félicité édénique, va rendre plus faciles en effet toutes les complications ultérieures ; la première démarche libre (il n'y a que la première démarche qui coûte) va produire, par une sorte d'auction vertigineuse, des catastrophes en chaîne, des malheurs en cascade, des cataclysmes en cataracte ! « Et le Seigneur vit que multipliait la faute de l'homme sur la terre... (1) » Après l'expulsion du Paradis, voici le crime de Caïn, puis de Déluge, la confusion de Babel. Les péchés sont de plus en plus graves : le fratricide de Caïn enchérit sur la désobéissance d'Adam ; violences et meurtres se multiplient avec la vitesse de l'avalanche. Le rythme précipité des généalogies et le tempo frénétiquement accéléré de la chronologie vont de pair. Cette péjoration constitue l'historicité même du drame dont le premier homme, inaugurant un devenir, a mis en branle le déroulement. 3° Après la chronique cosmogonique et l'acte anté-historique, immémorial du péché, voici la chronique historique proprement dite, en l'espèce

(1) Genèse, 6, 5, traduction d'Edmond Fleg (*Le Livre du commencement*, 1959).

les annales et *res gestae* de la nation israélite. Il est vrai que cette nation est un peuple privilégié, que son histoire est une histoire « sainte », que les vicissitudes de cette destinée surnaturelle éclairent la destinée humaine en général. Pourtant l'humanité déchue ne peut escamoter les étapes, brûler les stations, économiser les moments successifs du drame théologique de sa destinée ; cette durée est une durée incompressible. « Tout un monde procréé en un jour ! », s'exclame le prophète Isaïe (1) : car seul un prodige inouï peut nous dispenser de passer *per gradus debitos* ; aucune magie ne réduit à un instant sans durée le temps biologique de la fructification ; de même que Bergson (2) doit attendre que le sucre fonde dans son verre (car personne ne peut comprimer le temps de fusion, ni en général la durée des changements d'état, et le temps physique est aussi incompressible que le temps biologique d'une fièvre), de même Israël doit attendre la venue de son Messie. Renonçons, avec le *Philèbe*, à l'εὐθύς adialectique des impatients.

La temporalité qui se fait jour dans l'hexaméron cosmogonique, dans cette contingence initiale qu'est la παρέγκλισις de la première volonté, dans les annales du peuple d'Israël, est-elle un temps au sens bergsonien du mot ? Au premier abord on est tenté de le nier.

1° Le temps commence avec la chute : l'histoire est fille de la honte, puisqu'elle est fille du péché ; théologiquement elle tient du reflet, de l'ombre et du moindre-être, comme ce temps platonicien que le *Timée* appelait image mobile de l'éternité. Ainsi s'expliquent la fugacité mobiliste, le caractère artificiel du devenir. Dans l'*Ecclésiaste* le pathos de désabusement accentue encore davantage la dépréciation du temps : le temps historique est un temps perdu et une très vaine vanité, stérile et monotone, une redite perpétuelle où la fin et le commencement se rejoignent. La malédiction jetée par le Seigneur sur le premier coupable : Tu retourneras à la terre d'où tu viens, poussière tu fus, poussière tu redeviendras (3), cette malédiction pèse de tout son poids sur le maudit de l'Ecclésiaste : elle est inscrite dans la courbe du soleil, dans le circuit du vent et dans le cycle de l'eau. Or qu'est-ce qu'un mouvement où le point d'arrivée est le point de départ, où le *quo* et le *unde* coïncident, sinon une roue infernale et un supplice de Sisyphe ? Qu'est-ce qu'un temps

(1) Isaïe, 66, 8. Cf. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, 15, § 7. *Philèbe*, 18 *a-b*.
(2) *Évolution créatrice*, p. 10 ; *La pensée et le mouvant*, p. 12.
(3) Comparez Genèse, 3, 19, et Ecclésiaste, 3, 20. Ps., 146, 4.

où ce qui sera est ce qui fut et ce qui est déjà fait, où le futur aboutit au passé et l'oméga à l'alpha, où l'avenir est un passé à l'envers, sinon un temps ensorcelé, un temps maudit ? La mort fait contrepoids à la naissance, la guerre à la paix, la « catagénèse » à l' « anagénèse », et toute opération positive (bâtir, planter, trouver, conserver, aimer...) comporte son symétrique négatif (détruire, déraciner, perdre, dissiper, haïr) qui l'équilibre et l'annule ; le Faire trouve sa désespérante compensation dans le Défaire. « Il n'y a rien de nouveau sous le soleil. » Quoi de plus opposé à une « évolution créatrice » ? Le temps de l'Ecclésiaste n'est pas le temps fécond, irréversible, progressif des maturations et des fructifications, mais c'est un temps stationnaire ou circulaire et un absurde détour. « A quoi bon... ? », interroge l'Ecclésiaste (1) : on ne saurait mieux révoquer en doute la finalité d'un devenir qui ne devient rien et contredit par suite sa vocation de devenir et dément ses promesses... Une altération qui au lieu de procréer l'autre, d'avoir en l'autre son temps accentué, revient au même et tourne en rond — voilà le monstre du temps maudit ! — Ce cercle exclut non seulement l'innovation, mais encore le souvenir : le passé de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* lui est donc aussi étranger que l'avenir de l'*Évolution créatrice* : il n'est pas la dimension selon laquelle s'acquièrent et s'entassent les trésors, se capitalisent les biens, s'amassent les fruits du travail, se conservent durablement les œuvres, mais il est le royaume de l'oubli et de la dissipation ; il n'est ni conservation ni pérennité, mais bien plutôt fuite, déperdition stérile et pure inconsistance. Ici on pensera moins à un Sisyphe sans avenir qu'au gaspillage des Danaïdes... « Nos jours passent sur cette terre comme une ombre », lit-on dans le livre de Job et dans les *Chroniques* (2) ; l'homme est un hôte ici-bas ; cette image d'une image, ce reflet d'un reflet ressemble évidemment moins à la durée bergsonienne qu'à l'εἰκὼν κινητή de Platon ou même à la ποταμοῦ ῥοή d'Héraclite. La versatilité de l'homme, les reniements d'une créature infidèle à l'Alliance et à l'héritage traditif ne sont-ils pas la suite naturelle de cette inconsistance ?

2° Le temps biblique ressemble à une fresque grandiose, ou à une longue tapisserie toute déroulée sur le mur ; ses moments sont pour ainsi dire donnés dans l'espace : Bergson eût dit sans doute

(1) Ecclésiaste, 2, 15. Ἱνατί, traduisent les Septante : c'est le mot même de la déréliction sur le Calvaire (Math., 27, 46 ; Marc, 15, 34 : εἰς τί).

(2) Job, 8, 9 ; I Chroniques, 29, 15.

que ce temps n'est pas l'évolution en train de se faire, mais l'évolution déjà évoluée, et par conséquent spatialisée. Edmond Fleg remarque que pour beaucoup de talmudistes les moments de ce temps pourraient être intervertis et que leur chronologie est en somme indifférente. L'histoire sacrée est comme un texte dont on peut parcourir à volonté telle ou telle section, renverser l'ordre, immobiliser après coup les épisodes, récapituler le développement. Développement tout développé, devenir tout écoulé, le temps biblique est le contraire du « se faisant » bergsonien ; le temps biblique n'est pas le temps de ses propres contemporains, temps vécu au fur et à mesure qu'il se déroule, mais c'est plutôt le temps panoramique et posthume d'une histoire théologique ; le théologien est à la fois super-conscience et rétro-conscience : surconscience survolant la carrière d'Israël et le champ historique de sa destinée, conscience rétrospective comparant après coup les différents événements de cette carrière. Les grandioses et terribles événements qui ponctuent la carrière du peuple élu, s'ils ne sont pas des événements éternels, comme ceux de la *Théogonie*, sont néanmoins des événements normatifs et un peu détemporalisés : le passage de la mer Rouge, le bris des Tables de la Loi, la victoire de David sur les Amalécites ressemblent à cet égard aux événements de la vie du Christ, dont on commémore l'anniversaire par des fêtes. Ces événements éternisés dans la peinture et la poésie, célébrés à date fixe sur le calendrier, sont des événements qui se répètent périodiquement, selon un rythme uniforme, et qui ont donc perdu tout caractère d'imprévisibilité.

3° L'histoire n'est pas seulement une éternité déchue, détendue, dégénérée, ni seulement une durée toute déroulée : son issue semble en outre débarrassée de tout aléa ; l'échéance paraît ne faire aucun doute, et l'on peut parier à coup sûr ; l'orientation du destin humain est aussi prévisible que celle d'un drame métaphysique dont les phases successives sont connues à l'avance. Il manquerait en ce cas au temps biblique un caractère seul capable, selon Bergson, de temporaliser le temps : il lui manquerait l'imprévisibilité. L'imprévisibilité est l'élément indompté et irréductible, inquiétant et passionnant, l'élément aléatoire, en un mot, qui constitue le risque de l'être temporel ; quand on ne sait pas de quoi demain sera fait, il est temps de trembler, et le cœur bat plus vite. Dans la grande fresque de l'histoire sainte, l'élément aventureux et le risque du pari semblent réduits au minimum ; cette histoire d'où est exclue

la nouveauté inhérente à une futurition véritable, cette histoire paraît être une aventure de tout repos. L'aventurier de cette aventure sans aléa ignore peut-être l'espérance qu'inspire à l'homme un avenir ouvert, et qui est la rançon du danger, mais la confiance et la patience ne lui sont pas étrangères ; même le devenir piétinant de l'Écclésiaste, s'il implique le découragement et le pessimisme, semble exclusif de toute angoisse véritable. A la confiance des fidèles doit faire pendant la promesse des prophètes. « Oui, il y a de l'espoir pour ton avenir », dit le Seigneur à Israël par la bouche de Jérémie (1). Par une espèce de contrat tacite, les paroles prophétiques garantissent au peuple que, certaines conditions étant remplies, certains engagements seront tenus ; pourvu qu'Israël fasse bon usage de sa liberté, le salut de chacun sera assuré. Le prophétisme apparaît à cet égard comme une assurance morale et relativement raisonnable contre le malin génie du temps, c'est-à-dire contre l'imprévu temporel qui peut-être nous guette dans l'instant en instance et fait de tout avènement une aventure, de toute mutation imminente un danger de mort. La parole prophétique dissipe cette méfiance, elle apporte la consolation et l'apaisement : « Toute vallée sera comblée, toute montagne abaissée, les chemins tordus seront redressés... », promet Isaïe à son peuple. « Je convertirai les ténèbres en lumière et les aspérités en terrain uni... (2) » Et Jérémie : « Je changerai leur deuil en allégresse et en consolation, et je ferai succéder la joie à leur tristesse... Car il y aura une compensation à tes efforts... (3) » Ce futur prophétique est la caution d'une finalité providentielle qui maintient l'histoire dans la bonne voie. Mais pour l'*Évolution créatrice*, la téléologie prophétique serait plutôt la preuve du caractère prédestiné ou préétabli de ce temps : tout est fait, tout est dit, tout est déjà joué !

Les prophètes, comme on sait, s'expriment au futur : le Seigneur montera sur un nuage, les rivières se dessécheront, les nations trembleront..., etc. Certes, il y a un monde entre le prophète et le devin ; d'ailleurs la Loi elle-même justifie indirectement cette opposition en taxant la divination d'imposture ; le *Lévitique* et le *Deutéronome* (4), en effet, condamnent comme païens ceux qui consultent les magi-

(1) Jérémie, 31, 17.
(2) Isaïe, 42, 16.
(3) Jérémie, 31, 13 et 16.
(4) Deutéronome, 13, 2 et suiv. Cf. Lévitique, 19, 31 ; Exode, 22, 18.

ciens pour savoir les secrets du futur. C'est le devin, ce n'est pas le prophète qui neutralise le temps et annule la futurition en enlevant au futur son incertitude passionnante et aventureuse. C'est la pythie et c'est le devin qui voient l'avenir par prévision, savent l'avenir par prescience, lisent l'avenir par prélecture, et détemporalisent le temps en traitant Demain comme Aujourd'hui. La critique bergsonienne du temps spatialisé n'atteint pas la prophétie juive, mais elle atteint la mantique païenne et, derrière elle, l'éternalisme des Grecs : cette vision d'un futur donné à l'avance, cette prélecture qui est lecture avant la lettre, cette prescience qui est science anticipée annulent en effet l'historicité de l'histoire et substituent le devenu au devenant. L'imposteur qui prévoit et prédit intemporellement l'avenir fait de cet avenir un présent, et abolit le temps par un prestige magique. Le prophète qui pressent l'avenir, lui, il n'annule pas le temps, il en traverse au contraire toute l'épaisseur à tire-d'aile ; il pressent dans la durée et coïncide avec elle par un acte assez semblable à l'intuition bergsonienne : mais ce que la durée découvre peu à peu par dévoilement, la prophétie, concentré de durée, le découvre d'un seul coup par révélation instantanée. Le professionnel des oracles prétend connaître littéralement Dieu, mais le prophète entrevoit, lui, un mystère pneumatique : ce mystère lui apparaît sous une forme ambiguë et même contradictoire, et c'est pourquoi il s'exprime, comme Ézéchiel, en paraboles, figures et allégories ; l'amphibolie prophétique, notez-le, ne ressemble en rien à la prudence de ces charlatans qui usent de formules équivoques pour ne pas se compromettre : c'est le caractère ésotérique et ineffable du message qui rend nécessaires les métaphores et les mythes ; le prophète n'y voit pas clair lui-même : quelque chose s'exprime en lui, il ne sait pas lui-même quoi ni pourquoi. La prophétie, en cela, ressemble plus à l'inspiration poétique dont parle l'*Ion* de Platon, ou à l'enthousiasme mystique, à la « divine manie » du *Phèdre*, qu'elle ne ressemble à la divination païenne proprement dite. Entre la prévision ou clairvoyance des visionnaires et l'*entrevision* des inspirés il y a aussi loin qu'entre la terre et le ciel. A l'opposé de toute anticipation « grammatique », l'entrevision du prophète n'est-elle pas une vision à travers le temps ? — Il n'empêche que le prophète, s'il n'annule pas la futurition, prévient malgré tout l'avenir et, d'une certaine manière, le rend moins aventureux : la nouveauté surprenante est par lui devancée. Et qu'importe si ce porte-parole de Dieu souffre

avec ses frères, vit en leur compagnie le drame de l'histoire ! Pour le familier de Dieu, le temps, momentanément, cesse d'être un obstacle. « J'annonce des événements nouveaux, et avant qu'ils n'éclosent, je vous les révèle », dit le livre d'Isaïe (1). Non que le prophète sache d'avance le futur : mais le temps prophétique n'en est pas moins privé de ce qui est l'élément irréductible de sa temporalité ; il n'y a plus d'émergence. La promesse messianique a supprimé le surgissement imprévisible et inquiétant de la nouveauté.

On ne saurait donc identifier le temps bergsonien et le temps biblique. Mais une autre divergence, plus grave peut-être, semble séparer Bergson (ou tout au moins le premier bergsonisme) du messianisme prophétique. Ce qui place en apparence la philosophie bergsonienne de l'expérience à l'antipode du Judaïsme, c'est le rejet décidé de toute réflexion sur le commencement et sur la fin, de toute spéculation sur les termes extrêmes. Le bergsonisme est, du moins au départ, une philosophie de la plénitude empirique et de la continuation : en accord avec Spinoza, avec l'empirisme anglais et (sur ce point seulement) avec le criticisme, Bergson s'est interdit pendant très longtemps de poser aucune question relative au commencement premier ou à la fin dernière. « ... Moi, l'Éternel qui suis le premier et le dernier (2). » Le premier et le dernier ! L'empirisme bergsonien eût considéré cette protologie et cette eschatologie comme des pseudo-problèmes et rejeté, au nom des faits perçus ou perceptibles, toute spéculation métaphysique ou apocalyptique sur l'Alpha et l'Oméga. Dieu « n'a rien de tout fait », l'Absolu « dure » (3) : on sait quel scandale l'*Évolution créatrice*, par ces affirmations, avait soulevé chez les théologiens chrétiens dogmatiques... Bien entendu Bergson fut soupçonné de panthéisme. Bergson voulait-il dire que Dieu est cause de soi, dans le sens de Jacob Bœhme et des mystiques ? Le Dieu bergsonien n'est pas *causa sui* en ce sens, mais il est toute opération et jaillissement continué : le divin est la continuation actuelle de l'élan qui fait s'épanouir sous nos yeux la gerbe des organismes et des espèces. Le problème de l'origine radicale eût donc été pour

(1) Isaïe, 42, 9 ; 46, 10 (ἀναγγέλλιον πρότερον τὰ ἔσχατα πρὶν γενέσθαι). Cf. 48, 3-5.

(2) Isaïe, 41, 4 ; 44, 6 ; 48, 12 ; cf. Apocalypse, 1, 8 et 17 ; 21, 6 ; 22, 13 : ἐγὼ τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὦ, ὁ Πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος.

(3) *Évolution créatrice*, pp. 270, 323 ; *Deux sources de la morale et de la religion*, chap. III.

Bergson un mirage idéologique et une représentation fantasmatique : l'idée du Dieu créateur posant le ciel et la terre dans le vide de toute préexistence est pour l'*Évolution créatrice* aussi inintelligible que, pour l'*Essai sur les données immédiates*, le mythe d'une liberté d'indifférence à la croisée des chemins et qui déciderait dans le vide de toute détermination. Et de même que la libre volonté est la volonté d'une conscience supportée par son profond passé, d'une psyché poussée par ses traditions personnelles et par les leçons de l'expérience, ainsi l'acte divin est une création en pleine continuation. Pas plus que le libre arbitre, Dieu n'opère dans la cloche pneumatique du non-être absolu... La philosophie nominaliste du Plein, critiquant les idées de désordre et de néant, déprécie à la fois le chaos béant de la *Théogonie* d'Hésiode et le néant de la création *ex nihilo*. Le Rien est une représentation affolante par laquelle l'esprit se fait peur à lui-même, se donne le vertige, joue à tituber dans le vide. Comme nous aimons bien longer le rebord d'un précipice, et surtout quand il y a un parapet, de même le métaphysicien se donne des émotions fortes en côtoyant le précipice du *Nihil* abyssal à partir duquel le premier être émergerait. C'est ainsi que Leibniz se penche à son tour sur le vide en écrivant son traité de l'*Origine radicale*, et goûte pendant quelques instants au délicieux vertige ; mais il comble aussitôt l'abîme et montre qu'en somme Dieu fait toutes choses très raisonnablement, que des vérités éternelles préexistaient à sa volonté prévenante. Il y a donc un parapet qui empêche l'esprit de tomber dans le précipice... L'auteur de l'*Évolution créatrice* ne pouvait comprendre ce commencement de tous les commencements, ce Berechith radical qui, au premier verset du premier chapitre de la Genèse, reste enveloppé d'un ineffable mystère : car absolument rien ne préexiste à l'acte prévenant, créateur du ciel et de la terre, et le *Fiat Lux* lui-même est postérieur à ce premier Faire-être. La philosophie de la positivité temporelle est, en ce sens du moins, résolument anti-créationniste : au néant absolu, Bergson aurait sans doute préféré le néant mystique de la Kabbale et de Denys l'Aréopagite, parce que ce néant-là est richesse et plénitude, infinité inépuisable (En Soph) ou, comme dira Angelus Silesius, Sur-Rien (1) ; ce néant-là n'est pas le vide où s'accomplit, en coup de théâtre, la féerie foudroyante de la création, mais il ressemble plutôt au schéma dyna-

(1) *Pèlerin chérubinique*, I, 25 et 111.

mique qui est le germe de l'improvisation poétique ; il est l'abîme insondable et la nuit féconde dont parle la théologie négative. Si la création est un événement qui s'est produit en une seule fois à l'origine des temps, Bergson est bien anti-créationniste : mais il est créationniste au contraire et plus que créationniste, s'il est vrai que la continuation elle-même est pour lui création, création continuelle et temporelle. N'est-ce pas précisément le paradoxe d'une évolution « créatrice », qui commence en continuant ?

Bergson, comme il récuse le problème de l'origine radicale, récuse les apories insolubles relatives à l' « ultimité » et congédie toute eschatologie : l'angoisse du Jugement dernier, les spéculations millénaristes sur la fin de l'Histoire, la fin du monde, la « fin des temps » n'existent pas pour lui ; la durée ne cessera jamais de durer, — car elle est la spiritualité même : l'idée du temps accompli, déroulé, dévidé, est un absurde fantasme, générateur de problèmes imaginaires, d'affolantes apories et de phobies métaphysiques ; le temps, pour cette philosophie à la fois créationniste et « continuationniste », n'est pas un quantum fini qui doive s'épuiser peu à peu jusqu'à la cinquante-neuvième minute de sa onzième heure, consommer les instants jusqu'au pénultième, et s'arrêter enfin comme une horloge démontée quand le dernier coup de sa dernière heure aura sonné ; et de même l'histoire du monde ne s'achève pas dans l'embrasement général quand l'humanité est arrivée au bout de son rouleau... L'humanité, sur la voie du salut, n'a pas une marge finie à combler, un certain décalage à compenser, une certaine distance à rattraper. Ces mythes anthropomorphiques n'ont de métaphysique que les prétentions : car le temps est, comme le devoir lui-même, inexhaustible. L'épouvantail du « chiliasme » est donc aussi étranger à l'*Évolution créatrice* que le vertige du Commencement. Si le néant est un faux problème, l'anéantissement qui aboutirait à ce néant, l'extermination qui rendrait possible cet anéantissement sont aussi des concepts taillés pour le monde empirique de la quantité. *In nihilum* est aussi verbal que *Ex nihilo*.

On s'explique dès lors les infinies précautions avec lesquelles Bergson a abordé le problème de la transcendance : l'immanentisme pluraliste de *Matière et mémoire* et de l'*Évolution créatrice* se prêtait mal à l'idée d'une transcendance monothéiste... La transcendance laisse en effet bâiller un vertigineux hiatus entre la Créature et l'Absolu : ce vide béant est pour un philosophe de la plénitude le fantasme des

fantasmes. La répugnance de Bergson à l'égard du vide qui se creuse, dans le créationnisme, entre Dieu et l'homme aurait pour un peu rejeté vers le panthéisme la doctrine de l'*Évolution créatrice.* On sait comment Rauh, renouvelant contre Bergson les objections que le *Théètète* adressait au mobilisme d'Héraclite et de Cratyle, regrette l'absence d'une conscience transcendante du devenir qui eût permis à Bergson de distinguer passé et futur (1).

Une doctrine temporaliste, continuationniste, immanentiste, et pluraliste par surcroît, a-t-elle des points communs avec le monothéisme hébreu ? La raison de ces différences fondamentales entre bergsonisme et judaïsme, les unes concernant le temps, les autres concernant l'eschatologie et la transcendance, réside en ceci que le bergsonisme ne fut pas originairement une philosophie de vocation éthique ; c'est l'agent moral qui est en relation avec un Absolu transcendant ; c'est le porteur des valeurs qui se sent dominé par un Bien transcendant, aimanté par un devoir transcendant, et qui veut à travers le vide ; les grandes philosophies morales, comme celles de Renouvier et de Lequier, furent à la fois des plaidoyers pour le libre arbitre et des plaidoyers pour la transcendance divine et pour l'unité divine. Dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* au contraire, la liberté n'est pas tant une responsabilité pratique et une possibilité de faire ceci ou cela qu'une exigence d'approfondissement : il s'agit d'être entièrement soi-même, non point de réaliser un idéal transcendant. Que vient-on nous parler de décalogue et de Tables de la Loi ? A l'époque de l'*Essai*, l'homme bergsonien n'a rien de spécial à faire : agir librement veut dire agir profondément, c'est-à-dire sincèrement : Bergson ne nous dit pas quelle est la tâche de l'homme, mais il nous dit : soyez vous-mêmes, mettez-vous tout entiers dans vos actes, devenez ce que déjà vous êtes (2), qui que vous soyez. C'est ce qu'on peut appeler l'immanence : demander à une volonté de se mettre tout entière dans sa décision, de s'approfondir, de se totaliser n'est pas lui dire ce qu'elle doit faire. Le souci bergsonien, à cette époque, est donc un souci esthétisant de culture personnelle et de vie intérieure : l'homme agit dans le plein de la durée ; la liberté de l'homme est une liberté dans la plénitude et l'immanence, et le seul impératif véritable est celui du recueillement et de la

(1) La conscience du devenir, in *Revue de métaphysique et de morale,* 1897.
(2) Cf. Georg SIMMEL, *Zur Philosophie der Kunst,* p. 146.

ferveur ! La liberté n'est pas le décret arbitraire, autocratique, imprévisible qui tranche ou qui instaure, mais elle est l'expression d'une personnalité ; elle n'introduit pas une discontinuité révolutionnaire dans notre biographie, mais elle s'exhale du passé comme un parfum. La durée vécue de l'*Essai*, fortement teintée d'expériences affectives et qualifiées où le corps a, comme chez Maine de Biran, une grande part, charrie en apparence des contenus trop mêlés et trop concrets, et d'une température pathique trop prononcée pour que le souci de la transcendance puisse s'y affirmer ; le subjectivisme qualitatif semble, à cette époque, prévaloir sur l'éthique ! Il faut le dire : celui qui reconnut la liberté dans la façon de respirer le parfum d'une rose (1) s'apparentait plus à Marcel Proust qu'au prophète Isaïe...

D'ailleurs Bergson, au contraire des prophètes, ne tonne ni ne fustige, il ignore l'indignation mystique et passionnelle d'Isaïe et de Jérémie ; car il n'y a pas de contrat éthico-religieux entre l'homme et son Créateur, et le bergsonisme n'est pas une philosophie de salut. C'est à partir des *Deux sources de la morale et de la religion* que la liberté bergsonienne retrouvera une vocation.

II. — En fait, c'est paradoxalement dans la plénitude et la positivité que nous allons reconnaître le trait le plus profondément biblique du bergsonisme. Cette plénitude n'est pas, comme chez Spinoza, la plénitude de l'être, mais la plénitude du devenir. Car comme Spinoza avait renversé la méditation platonicienne de la mort en méditation de la vie, ainsi Bergson (2) renverse avec intention le *sub specie æternitatis* de Spinoza en un *sub specie durationis*. C'est le contraire, ... et c'est peut-être la même chose ! L'éternité de vie, qui est un devenir infini, supplante l'éternité de mort, qui est négativité intemporelle. L'hellénisme (et Aristote est en cela d'accord avec Platon) s'était habitué à considérer le devenir comme une moindre perfection, comme un être inconsistant et troué de non-être ; Bergson, intervertissant l'évidence commune, détrône l'éternité de sa préséance hégémonique et reconnaît paradoxalement dans l'être un déficit du devenir, dans l'immobilité une privation de mouvement ; le négatif et le positif échangent leurs signes. Bergson, qui nous installe résolument dans l'immanence du devenir, nous enracine par là même dans

(1) *Essai*, p. 124.

(2) *La pensée et le mouvant*, pp. 176 et 210 (« l'éternité de la vie »), 142 et 176 (*sub specie durationis*).

l'en-deçà de notre condition. Cette implantation sans arrière-pensées n'est-elle pas un trait profond de l'âme hébraïque ? Le devenir n'est plus la vallée de larmes d'où l'homme, pèlerin perpétuel, ne songe qu'à s'enfuir ; l'homme n'est plus un exilé ici-bas. Dans la première conférence d'Oxford sur la *Perception du changement* (1), Bergson, reprochant à Plotin de préférer la contemplation à l'action, dénonce le pathos de fuite et de désertion qui remplit non seulement le catharisme du *Phédon*, mais tout le néoplatonisme et jusqu'au moderne romantisme : φεύγειν δεῖ πρὸς τὸ ἄνω, φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα... Fuyons d'ici, fuyons vers la céleste Jérusalem, *in civitatem sanctam Jerusalem*, fuyons dans notre chère patrie... Fuir, toujours fuir ! Et pourquoi, s'il vous plaît, notre patrie ne serait-elle pas ici-bas ? pourquoi notre sainte Jérusalem ne serait-elle pas la Jérusalem de l'en-deçà ? la Jérusalem de ce monde ? Par son attitude affirmative à l'égard des tâches de l'homme, et même par sa préférence marquée pour les mystiques activistes, Bergson se rattache à l'éthique des prophètes, voire à celle de la Loi. Ce que la métaphysique contemplationniste considérait comme pure négativité est au contraire le comble de la positivité ; le pessimisme tourne donc en optimisme. C'est parce qu'il considérait le devenir comme une manière d'être imparfaite que Schopenhauer parlait du malheur d'exister : l'homme est en résidence forcée dans le devenir, l'homme est le forçat des travaux forcés de la temporalité ; ce sont donc des préjugés éternitaires et ontologiques qui expliquent nos nostalgies et nos langueurs. Au contraire la détresse vire en allégresse si l'être est une négation du devenir, s'il n'y a pas d'autre manière d'être pour l'homme que de devenir ; devenir, c'est-à-dire être en n'étant pas, ou n'être pas en étant, à la fois être et n'être pas (n'est-ce pas ainsi que la Physique d'Aristote le conçoit ?) : telle est la seule façon qu'a l'homme d'être un être ! L'homme, cessant de loucher vers le mirage de l'intemporel, s'enracine dans la réjouissante plénitude. Cette idée d'une béatitude terrestre ou intra-mondaine n'est-elle pas commune à Bergson et à Tolstoï ?

Aussi n'y a-t-il pas place dans la durée bergsonienne pour les conflits tragiques et insolubles si appréciés des philosophes modernes, plus particulièrement appréciés des philosophes qui n'ont jamais vécu nos tragédies : n'est-ce pas une des raisons pour lesquelles la

(1) *La pensée et le mouvant*, pp. 153-154.

jeunesse pseudo-tragique d'aujourd'hui se désintéresse du bergsonisme ? Car l'absurde, chez Bergson, est encore un instrument du progrès ; car l'obstacle lui-même, dans l'*Évolution créatrice*, est encore un organe ! C'est ainsi que la présence de la matière, quoique inexpliquée en son origine radicale, semble bien venir de la même source que la vie et l'esprit : ce qui, en un sens, alourdit et fascine cet esprit, fait descendre et ralentit l'élan de cette vie, en un autre sens est l'instrument de ses conquêtes positives ; la matière est nécessaire à la vie comme le tremplin à l'élan ; le divin élan, si divin soit-il, a besoin de prendre appui sur quelque chose. La matière est donc une bénédiction, et non pas une malédiction ; la tendance inverse de l'élan vital fournit le contrepoids nécessaire à la tendance ascensionnelle de la vie.

Il n'y a pas davantage de place chez Bergson pour cet élément en plus dans l'économie générale de l'être, pour cet élément absolument irréductible qu'il faut penser à part, pour cet irrationnel enfin qui n'entre dans aucune catégorie et qu'on appelle le Mal ; une théodicée n'est donc pas nécessaire pour justifier ce qui n'est ni principe ni moment, et qui n'est d'aucune manière ni hypostase ni démon... Si Bergson avait posé un tel problème, c'eût été sans doute dans l'esprit de Spinoza, et pour reconnaître dans le Mal un fantasme manichéen, un mythe (1) analogue au Néant, un mirage comparable au chaos ; le pseudo-problème par excellence. Mais, au lieu que le Rien hypostasié (Vide ou table rase) est un mythe inventé par l'intelligence fabricatrice pour expliquer la création et la connaissance, le Mal est plutôt un mythe de symétrie anthropomorphique engendré, comme on aimerait à dire, par l'obsession de la « garniture de cheminée » : de tout temps il fallait, dit le *Théétète*, que le Mal fît pendant au Bien, servît de repoussoir au Bien. Les couples d'opposés du dualisme dramatique, le zéro hypostasié des doctrinaires du Néant sont également des abstractions verbales. De même que l'espace et le temps ne sont en rien parallèles, de même que le futur n'est en rien un passé retourné, de même le mal n'est nullement un bien à l'envers : car tout est à l'endroit pour une philosophie de l'irréversible...

Ni la matière n'est un véritable obstacle, ni le mal n'est un véritable principe ; et pareillement la mort n'a, chez Bergson, aucune signification tragique ; Bergson est en cela très éloigné du Russe

(1) Cf. Hermann COHEN, *Ethik des reinen Willens.*

Léon Chestov qui médita sur l'angoisse de Tolstoï et eut un sens particulièrement aigu et profond de la mort et des révélations de la mort... Bien plus : Bergson n'eut même pas, comme le panthéisme de Tolstoï, à refouler une angoisse toujours renaissante. A la fin du troisième chapitre de l'*Évolution créatrice*, Bergson nous propose l'espérance hyperbolique, progressiste, apocalyptique, d'une victoire sur la mort. L'immortalisation bergsonienne, n'est-ce pas la mort de la mort déjà annoncée par Isaïe (1) ? « La mort mourra », fait dire à Bergson Edmond Fleg. Étranger à tout pathos tragique, Bergson n'envisage pas dans la mort l'absurdité du non-être auquel l'ipséité serait incompréhensiblement vouée ; la mort n'est pas la rencontre d'une vocation surnaturelle et d'une contingence physique dérisoire qui mettrait fin brutalement à notre carrière... La mort est non-être, et la philosophie de la plénitude, soufflant sur ce rien comme elle souffle sur les apories éléatiques, montre à sa manière que la mort est οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς. La pensée bergsonienne est décidément sans aucun mélange de nécromanie ou de nécrophilie : l'amour de la mort, le goût du cadavre, la thanatophilie, l'attrait morbide du funèbre, tous ces complexes dont Huizinga a si profondément décrit la formation à l'aube des temps modernes (2), tous ceux aussi qui se développent à l'époque romantique, tous sont des complexes pessimistes et ambivalents où la complaisance pour la mort s'associe bizarrement à l'angoisse de la mort. Ces complexes bien modernes sont aussi étrangers à l'esprit de Bergson que le goût du néant. « La dilection », dit le Cantique des cantiques (3), « est aussi forte que la mort ». Mais la vie, elle, est infiniment plus forte que le rien de la mort ! C'est peu de dire que la vie est l'ensemble des forces qui résistent à la mort, vu que l'être est en général victoire continuée sur le non-être, c'est-à-dire négation niée, comme le mouvement est à tout moment immobilité refusée, mobilisée, ressuscitée ; la résurrection ou renaissance n'est pas seulement le miracle printanier qui advient une fois l'an à l'époque du renouveau, mais c'est le miracle continué de chaque instant ; car chaque instant est vernal à sa manière. On pourrait dire, en ce sens, que la durée est un printemps continué. Peut-être faut-il comprendre ainsi le Dieu vivant des *Psaumes*, d'*Isaïe* et de l'*Exode*, c'est-à-dire

(1) Isaïe, 25, 8. Cf. Apocalypse, 21, 4 : καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι (et 20, 14 : c'est là ὁ θάνατος ὁ δεύτερος). Edmond Fleg, *Écoute Israël*, VII, 2, p. 583.

(2) *Le déclin du Moyen Age*, trad. fr., pp. 164-180.

(3) Cant., 8, 6.

l'idée d'un Dieu qui est renouvellement et printemps perpétuel ; le dieu bergsonien n'est-il pas lui-même l'élan d'une création continuelle (1) et le prodige de chaque minute ? Béni soit le Dieu qui permet à chaque minute de succéder à la minute précédente ! Béni le Dieu qui permet à la systole de succéder à la diastole et la diastole à la systole ! qui permet à chaque battement de mon pouls de succéder au précédent ! Béni soit le Dieu qui m'a permis de voir cette nouvelle aurore et ce nouveau printemps ! Mais l'annuel renouveau, le renouveau matinal ne sont pas plus miraculeux que le recommencement infinitésimal d'une durée qui se continue d'instant en instant : notre confiance dans la perpétuation de chaque moment, justifiée par le Dieu affirmatif de David et d'Abraham, chasse l'épouvantail du Malin génie, comme elle dissipe les scrupules de Zénon. C'en est fini des doutes, des cauchemars et du tremblement. La prière hassidique ne remercie-t-elle pas Dieu pour la grâce inépuisable de chaque aurore ? L'élan vital est cette grâce elle-même, cette perpétuelle bénédiction. Dieu est la vie, la suprême positivité, le Oui vital, et, dans ce sens, comme le rappelait Edmond Fleg à propos de Moïse Maïmonide : Dieu est bien la négation de la négation. — Et non seulement le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est le Dieu vivant, mais encore il est Dieu pour les vivants, comme le dit Jésus lui-même en rappelant l'apparition du Buisson ardent (2). « Le vivant, le vivant », s'écrie Isaïe, « voilà celui qui te loue ! » (3). Et dans le livre de la *Sagesse* (4) on lit ceci : « Cessez de chercher la mort avec tant d'ardeur dans les égarements de la vie ! » Et un peu plus loin : « ... car Dieu n'a point fait la mort. Il a tout créé, afin que tout subsiste. » Le radicalisme ascétique d'un saint Bernard, la spiritualité nihiliste, la nécrophilie semblent ici par avance condamnés. Il n'y aura donc plus d'insomnies ni d'angoisse. « Tu goûteras un doux sommeil », nous promet le roi Salomon (5). Et le Dieu d'Isaïe : « Ne crains pas, je suis avec toi (6). » Ne craignons rien, car même les plus atroces avanies, même les souffrances imméritées ne sont qu'une épreuve ; et les épreuves injustes de Job à leur tour s'arrêtent sur le rebord de

(1) Cf. A. Cohen, *Le Talmud*, trad. fr., p. 45.
(2) Exode, 3, 6. Cf. Math., 22, 32 ; Marc, 12, 27 ; Luc, 20, 38 (οὐκ ἔστι θεὸς νεκρῶν, ἀλλὰ ζώντων). Mais : Rom. 14, 8-9.
(3) Isaïe, 38, 19.
(4) Sagesse, 1, 12-14.
(5) Proverbes, 3, 24-25.
(6) Isaïe, 43, 1 et 5.

l'absurde, et en deçà de l'absurdité ; l'homme tenté est tendu *usque ad mortem*, mort exclue ; Abraham lui aussi avait été tenté jusqu'à l'extrême limite : à l'avant-dernier instant du dernier moment, à la pénultième seconde de l'ultime minute, l'Ange arrête le bras d'Abraham ; avant que ne s'accomplisse l'irréparable absurdité de l'hyothysie, la raison et le bien sont rétablis dans leurs droits... Mais nous aurons eu peur ! Finalement la supposition impossible ne s'est pas réalisée, et le mal hyperbolique du démon, au dernier moment, est refoulé dans son néant *in extremis* ; l'injustice n'aura donc eu que l'avant-dernier mot : car si tout est perdu à l'avant-dernier moment, tout est sauvé au dernier. C'est ainsi que Dieu extermine tout le genre humain sauf Noé, c'est-à-dire sauvegarde le minimum nécessaire à la continuation de l'être. Ici encore la confiance reste justifiée ! A l'extrême limite de la tension et au moment où tout est sur le point de craquer, tout rentre dans l'ordre ; tout est perdu, tout est sauvé...

De même que le monothéisme hébreu est conciliable avec une éthique intra-mondaine, ainsi la mystique bergsonienne enracine l'homme dans l'en-deçà, dans ce monde terrestre où sont nos tâches d'hommes. La mystique bergsonienne était née en 1888 dans le recueillement de la vie intérieure et la méditation du devenir personnel (1), de la culture personnelle, de la profondeur personnelle ; mais elle ne reste pas murée, comme le resta Marcel Proust, dans l'intimisme et le solipsisme de la confidence ; elle donne une orientation de plus en plus précise à l'action, et accepte que des valeurs aimantent notre liberté. La qualité bergsonienne ressemble de moins en moins à la nuance verlainienne, à la demi-teinte proustienne, au *pianissimo* debussyste... Dans les *Deux sources de la morale et de la religion*, Bergson donne toujours sa préférence aux mystiques qui furent non pas des contemplatifs, mais des hommes d'action et d'entreprise, des pionniers, des bienfaiteurs, des organisateurs : saint Paul propagandiste, sainte Thérèse fondatrice de monastères aux prises avec les problèmes séculiers. Il s'agit bien d'écouter battre son cœur, de renifler des roses ou d'apprécier le goût d'une madeleine trempée dans le thé, quand la guerre et l'âge industriel posent aux hommes tant de problèmes urgents ! L'homme n'est donc pas un proscrit sur terre, et Bergson rejette tout ce qui déprécierait la

(1) *La pensée et le mouvant*, p. 164.

durée de l'homme. « L'Éternel, par la sagesse, a fondé la terre... » (1), disent les Proverbes de Salomon. La sagesse de l'homme, reflet de cette sagesse fondatrice et édificatrice, n'est pas un impressionnisme occupé à respirer des parfums, à ausculter la pulsation vitale du devenir ou à se laisser bercer par la « mélodie » de la vie intérieure; le sage a d'autres soucis que les intermittences et les ardeurs de sa vie pathétique : il fait effort pour transformer la condition humaine. La mystique juive, dit M. Albert Lewkowitz (2), ne veut point survoler les rapports sociaux, mais les sanctifier : elle est donc compatible avec l'action militante.

Le livre des *Deux sources de la morale et de la religion* en était resté à la symétrie un peu simplifiée, au diptyque exemplaire des deux Testaments, l'Ancien et le Nouveau, qu'il opposait l'un à l'autre; le duplicisme bergsonien, pour nous faire comprendre le dynamisme de l'élan mystique, avait opposé la religion ouverte à la religion close, la morale ouverte à la morale fermée. Du moment que l'Évangile, pour Bergson, représente le régime de la conscience ouverte, et la Loi le régime de la conscience close, il faudrait croire (mais Bergson ne l'a pas dit en ces termes) que les prophètes représentent, à mi-chemin de la conscience fermée et de la conscience ouverte, quelque chose comme la religion entr'ouverte. « Œil pour œil », « brûlure pour brûlure », dit la justice du talion (3), comme la justice du troc, dans les échanges, dit « bœuf pour bœuf », « brebis pour brebis »... Telle est la justice pythagorique de l'ἀντιπεπονθός, telle la Réciprocité de Rhadamanthe ! A la clôture de la Loi succéderaient donc l'entr'ouverture des Prophètes, puis dans la nouvelle alliance, l'ouverture de la charité évangélique. En fait le moment de l'ouverture est déjà donné dans la Loi elle-même. Certes Jésus déclare qu'il est venu pour *accomplir*, c'est-à-dire parfaire la Loi et parachever les prophètes. Qu'est-ce à dire ? et faut-il entendre ce plérome ou accomplissement comme l'addition d'un complément qui permettrait de totaliser le total fini mais incomplet de la vérité ? Bergson semble croire que la nouvelle alliance, miraculeuse et révolutionnaire en cela, ajoute à la Loi un morceau essentiel qui lui manquait : la Loi n'était pas pleine jusqu'au bord, Jésus l'aurait complétée en y

(1) Proverbes, 3, 19.
(2) *Das Judentum und die geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts* (Breslau, 1935).
(3) Exode, 21, 24-25.

ajoutant la partie manquante ; πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη (1). Le plérome de la Loi, c'est l'agapé ; la charité est la pièce complémentaire grâce à laquelle la Loi partielle devient pleinement Loi, devient Loi dans sa plénitude. Or la pièce manquante ne manquait pas tellement ! Le Christ lui-même, répondant aux pharisiens qui veulent l'embarrasser, résume la quintessence de son propre message dans deux préceptes de la Loi : l'un commande d'aimer Dieu de tout son cœur, le second d'aimer son prochain comme soi-même (2) ; accomplir consiste ici non pas à remplir, mais à dégager des multiples prescriptions de la Loi le précepte central ou pneumatique qui vivifie tous les autres et en anime la lettre : car sans l'idée générale de l'amour, sans l'idée vivifiante de la charité vivante, le détail des prescriptions n'est rien que *lettre morte.* C'est ce qui arrive quand le cœur n'y est pas, et c'est ce que veut dire saint Paul. Le Christ, plus modeste lui-même que certains Chrétiens, sous-entend ici que la nouvelle alliance est préformée dans l'ancienne et n'est donc pas absolument sans précédents : elle est plutôt un éclairage nouveau, elle explicite une grande découverte qui, dans le fourré des observances, risquerait de passer inaperçue. Et ainsi la mutation brusque que représente pour Bergson le Sermon sur la montagne se préparerait déjà, comme déjà l'avaient supposé Loisy et Guignebert (3), dans le prophétisme et dans la Loi. Jésus est venu, dit-on, ouvrir toute grande sur l'infini une fenêtre entrebâillée. Il faut qu'une fenêtre soit ouverte ou fermée ! Mais justement on peut préciser, et dans le langage même de Bergson, que le moment de l'ouverture compte seul : le moment de l'ouverture, c'est-à-dire l'intention qualitative, laquelle est un mouvement infini et ne dépend pas de l'angle d'ouverture. De la même manière c'est le geste de donner qui est la conversion au tout-autre-ordre de la charité, et il est cette conversion, ce bon mouvement, ce dynamisme intentionnel, quelle que soit la grandeur quantitative de l'aumône : car l'intention donatrice n'est pas proportionnelle au montant de la cotisation ! Dans cette arithmétique paradoxale le sou du pauvre a la même valeur surnaturelle que le chèque du banquier... L'intentionalisme paulinien lui-même nous aiderait donc à comprendre pourquoi tout l'essentiel de l' « ouverture » chrétienne est déjà impliqué dans l'entr'ouverture prophétique. Pour peu qu'on entr'ouvre

(1) Rom., 13, 10.
(2) Math., 22, 40 (cf. 7, 12).
(3) N. GOTTLIEB, *art. cit.*, pp. 13-14.

la fenêtre, tout est déjà accompli ! Car dès l'instant que la fenêtre n'est plus fermée, c'est qu'elle est déjà ouverte, c'est que la conscience est en rapport avec les plaines infinies de l'univers et les plages infinies du ciel, avec l'air du large, avec le vent qui lui apporte les messages de l'horizon lointain, avec les effluves du monde extérieur ; et il n'est pas nécessaire, pour cela, que la fenêtre soit grande ouverte. Grande ouverte ou entr'ouverte, c'est une question de chiffre et de degrés, autrement dit de plus ou de moins, mais ce n'est point la grande question qualitative du tout-ou-rien. De même que la plus fugitive complaisance à la tentation est déjà un grand péché, de même le mouvement infini de l'amour est déjà donné tout entier dans l'instant de la première entr'ouverture ; la charité naissante, celle d'une conscience qui s'entr'ouvre, est d'emblée une charité infinie. La bonne nouvelle évangélique est, comme la nouveauté bergsonienne en général, une nouveauté préparée, préfigurée dans la plénitude déjà toute positive de la Loi. L'ancienne alliance n'est-elle pas elle-même cette « plérôse » continuée ? C'est ainsi que dans les *Proverbes* de Salomon l'infinité du pardon et la dissymétrie surnaturelle de la grâce font éclater le circuit de l'expiation vindicative : l'injuste charité, qui nous commande paradoxalement de rendre le bien pour le mal (1) et de tendre l'autre joue transcende l'ἀντί de l'ἀντιπάσχειν. *Vulnus pro vulnere* : ainsi l'exigeaient le nivellement de l'action par la réaction, la neutralisation du flux d'activité par le reflux de passivité : le mouvement d'amour passant soudain à la limite, liquide ces réflexes compensateurs et rompt d'un coup le cycle maudit des représailles.

La conscience biblique est déjà cette ouverture infinie d'une part dans l'espace et d'autre part dans le temps ; dans l'étendue d'abord. Ce n'est certes pas la propagation d'une foi qui fait son universalité, et celle-ci eut toujours une diffusion restreinte. Mais il n'est pas exact non plus que le Dieu du monothéisme hébreu soit le Dieu d'une seule nation privilégiée et manifeste un exclusivisme jaloux. Isaïe parle pour la fédération du genre humain tout entier, et la paix qu'il nous annonce est une paix œcuménique (2) ; le peuple élu lui-même n'est élu que comme porte-parole d'une vérité éternellement et universellement humaine, comme souffre-douleur de la grande souffrance humaine. Dieu ne lui réserve aucun traitement de

(1) Prov., 20, 22 ; 24, 29 (ne pas dire : τίσομαι αὐτὸν ἅ με ἠδίκησεν. Cf. Rom., 12, 21 ; Math., 5, 39. Et Pascal, XIV, fr. 911).
(2) Isaïe, 2, 4. Cf. 42, 6.

faveur. M. Noé Gottlieb hasarde même que la « catholicité » du judaïsme est plus ouverte encore que celle du catholicisme romain, car elle n'exige en vue du salut aucune condition confessionnelle, aucun credo déterminé : le Talmud et Maïmonide précisent que l'observation des principes moraux contenus dans la Loi suffit à assurer la vie éternelle même aux gentils. Le judaïsme ne devient confessionnel que lorsqu'il imite le catholicisme et se referme sur lui-même pour s'opposer aux autres confessions. Isaïe s'adresse à tous les hommes *quelle que soit leur langue* (1) ; son message est donc, comme celui des Stoïciens, un message universaliste : philanthropique et philadelphique. Mais le cosmopolitisme stoïcien est l'humanitarisme raisonnable d'un sage qui se sait solidaire de la patrie terrestre et céleste et reste soucieux de son autarkie, au lieu que le supernationalisme prophétique est celui d'un génie passionné, extatique, paradoxalement et surnaturellement ouvert à tous ses frères. Le Dieu du *Deutéronome* (2) ne fait pas acception de la nationalité, ni du « personnage », c'est-à-dire n'a aucun égard aux marques différentielles et contingentes qui spécifient l'humain de l'homme. Le Talmud (3) affirme le caractère universel de cette fraternité, fondée sur la ressemblance de la créature et de Dieu et sur l'origine divine de tous les hommes. L'ancienne Loi insiste à diverses reprises, et avec un soin tout particulier, sur l'obligation de traiter l'étranger comme un frère (4) ; l'argument qu'elle emploie ressemble au *Comme toi-même*, à la règle d'or du *Lévitique*, c'est-à-dire que, destiné aux hommes du commun, il fait vibrer la corde de l'intérêt propre pour infléchir l'égoïste vers l'altruisme : vous avez été vous-mêmes des étrangers en Égypte, vous savez ce que c'est. Souvenez-vous donc de l'analogie des situations, et traitez l'étranger comme vous auriez souhaité être traités. Cette xénophilie, si indirecte soit-elle, est une forme naturelle de l'universalisme chez un peuple que ses ennemis ont toujours accusé de cosmopolitisme et qui avait lui-même une expérience immémoriale du bannissement. Le peuple des grands exils historiques — captivité d'Égypte, captivité de Babylone, diaspora, expulsion d'Espagne, déportations..., ce peuple si bien spécialisé dans l'existence déracinée

(1) Isaïe, 66, 18-20.

(2) Deutéronome, 10, 17. C'est la προσωποληψία de saint Paul (Rom., 2, 11 ; Eph., 6, 9). Cf. II Chroniques, 19, 7.

(3) A. COHEN, *Le Talmud* (trad fr., Paris, 1950), p. 269.

(4) Exode, 22, 21 ; 23, 9 ; Lévitique, 19, 33-34 ; Deutéronome, 10, 18-19.

semble condamné à errer parmi les nations. Comment Israël n'aurait-il pas la vocation de l'universalité ? Aimant ses ennemis (1) le peuple universel fait deux fois l'apprentissage du désintéressement : car il aime celui qui ne l'aime pas en retour, et il aime celui qui n'est pas digne d'être aimé.

Après l'ouverture sur l'espace, l'ouverture sur le temps et sur le lointain avenir. Edmond Fleg, poète de l'espérance, a confronté dans un livre admirable (2) la religion du Messie déjà venu, religion où l'événement essentiel, malgré l'attente d'un autre ordre, est un événement passé, et la religion du Messie à venir, du Messie pas encore venu et depuis toujours attendu, religion où l'événement essentiel et l'accent tonique sont au futur ; c'est cette religion-là qui est littéralement messianique. Certes toutes les nuances existent à cet égard à l'intérieur même du christianisme : par exemple le christianisme pravoslave, plus pénétré d'espérance apocalyptique, plus eschatologique que le catholicisme, attache une importance toute spéciale au retour du Christ et au « second avènement » (3), et fait honneur au Dieu qui vient (ἐρχόμενος) ; la sublime légende de la Ville invisible de Kitiège en est le témoignage. Mais déjà dans le prophétisme biblique la conscience s'était passionnément ouverte à l'espérance de la Jérusalem future.

Chez Bergson lui-même, l'intervalle compris entre l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* et les *Deux sources de la morale et de la religion* représente la distance du passé au futur. La durée de l'*Essai* est surtout conservatrice et « passéiste », sa fonction étant de capitaliser les souvenirs et d'amonceler le passé dans le présent : l'accent tonique est donc par derrière, et la *prétérition* prévaut sur la *futurition.* Dans *Matière et mémoire* aussi, la durée fait boule de neige et sert à accumuler le passé dans le présent. Sans doute le livre de *Matière et mémoire* est-il tourné vers l'action. Mais l'*Essai*, en accord avec la « Recherche du temps perdu » de Marcel Proust, institue un culte du passé qui implique, sinon la rétrospection, du moins la rétroversion et la récupération de tous les souvenirs. L'*Évolution créatrice* et surtout les *Deux sources de la morale et de la religion* se tournent vers l'avenir. Le devenir, qui fait advenir l'avenir, n'est-il pas un avènement continué ? Devenir, n'est-ce pas devenir quelque

(1) Exode, 23, 4-5.
(2) *Nous de l'espérance*, p. 64.
(3) Serge Boulgakov, *L'orthodoxie*, pp. 247-251.

chose d'autre, par constante altération ? Le temps fort du devenir n'est plus le souvenir, mais l'avenir ; le « survenir » refoule décidément le « subvenir ». Le devenir retrouve sa vocation véritable, dont le nom est futurition ou novation. La vocation est ce par quoi on se sent appelé, au lieu que la tradition est ce dont on éprouve la poussée. On pourrait dire, en appliquant au passé ce que les *Deux sources* disent de la morale close : l'accent, dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, est encore sur la pression, encore que cette pression n'ait rien de social ; c'est dans les *Deux sources* que l'homme, répondant à l'appel de la morale dynamique, répond du même coup à l'attrait du futur, lequel n'est pas une *vis a tergo*, mais un idéal situé par devant. La lévitation l'emporte sur la gravitation. L'homme a donc un devoir, et ce devoir désigne la zone des choses *à faire*, ou plus précisément la région des choses *à venir* qui dépendent de notre travail, la partie du devant-être qui sera seulement si nous le voulons. Le devoir est un avenir qui m'incombe. La durée n'est plus ramassage de souvenirs, ni thésaurisation ; la durée n'est pas tellement enrichissement que création et aspiration, ni tellement progrès que conquête : les galopades, charges de cavalerie, aventures conquérantes de l'*Évolution créatrice* déprécient le bas-de-laine mental du solitaire ; l'idée même de l'Élan fonde la possibilité d'une *sagesse héroïque* ! C'est ainsi que dans la Bible, l'ouverture taillée comme une brèche à travers le temps par la futurition infinie conjure la malédiction d'un cycle bouclé sur lui-même ; le principe elpidien conjure le désespoir. Dans le livre de la *Sagesse*, par opposition à l'*Ecclésiaste* et à *Job* (1) qui fait du temps une ombre, une impasse, une voie sans issue, ce pessimisme est attribué aux méchants. Ce sont les méchants et les jouisseurs qui, pour pouvoir humer le parfum des roses, cueillir la volupté au jour le jour et vivre à la minute la minute, et jouir de chaque instant en toute insouciance, prétendent que la durée est sans force et que le devenir n'est pas polarisé par l'avenir. « Vanités des vanités ! » Pour l'optimisme rationnel des *Proverbes* et de la *Sagesse*, la profonde dépression de l'*Ecclésiaste* ressemblerait quelque peu à une excuse, à un sophisme machiavélique de la mauvaise foi, à un prétexte de la mauvaise volonté, à un alibi nihiliste du vicieux. Celui qui n'a pas l'intention de travailler ni de faire quelque chose aimerait à croire que le devenir est vanité des vanités

(1) Comparez Sagesse, 2, 5 et Job, 8, 9.

et absurdité des absurdités, qu'il n'y a pas de futurition ouverte, mais seulement une durée close et cyclique, que la fin nous ramène au commencement et que tout effort est stérile. L'homme n'est pas un être né à l'aventure, voué irréversiblement au néant et à l'oubli, un être indiscernable du non-être et qui sera un jour comme s'il n'avait jamais été... Un monde plein de sens et débordant d'intelligibilité, une sagesse créatrice et une prudence constructive — cette double positivité, cosmologique et prudentielle, est représentée dans la Bible ! Le temps créaturel est ainsi revalorisé, autant qu'il le sera chez Bergson. La liberté bergsonienne en effet, si elle n'est pas, comme chez Lequier, une vertigineuse et arbitraire indifférence, une initiative sans précédents ni antécédents, n'est pas davantage une totalisation esthétisante ni un approfondissement égoïste de la vie personnelle ; elle n'est pas un *fiat* inouï prononcé dans le vide, mais elle n'est pas davantage une sincérité sans orientation. La liberté a un *sens*, c'est-à-dire à la fois une signification et une direction ; elle est, dans un monde de plénitude, une sérieuse liberté à laquelle incombent des tâches transcendantes et réjouissantes. Le contraire même d'un jeu absurde et gratuit. Ἔσται γὰρ ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινή : le ciel sera neuf, et neuve la terre, dit Isaïe ; ne ruminez donc pas sur les choses d'autrefois ! (1). De même que l'amour brise la clôture du « Dent pour dent », de même la liberté guérit la « vanité des vanités » du futur passé et de la nouveauté ancienne.

Dans la Bible comme chez Bergson, le rapport de l'homme au temps est un rapport affirmatif. L'homme dit oui à la nature et à la société ; oui au monde physique, oui à ses frères et sœurs créatures. Ainsi s'explique peut-être l'esprit sacramentel des Psaumes ; ces versets inspirés sont un hymne d'action de grâces que le psalmiste, accompagné de la harpe, chante infatigablement à la gloire du Créateur et de ses œuvres. La gloire du Créateur est inscrite dans toute la création ; oui, tout raconte cette divine gloire, et la terre, et le ciel ; la splendeur du soleil et le tracé des astres et la course des comètes écrivent en lettres de feu les louanges du Seigneur. « Alleluia ! Louez l'Éternel dans les sphères célestes, ... louez l'Éternel sur toute l'étendue de la terre (2). » L'homme

(1) Isaïe, 65, 17. Cf. 43, 18 (les Septante traduisent : μὴ μνημονεύετε τὰ πρῶτα καὶ τὰ ἀρχαῖα μὴ συλλογίζεσθε).

(2) Psaume 148. Alexis Konstantinovitch Tolstoï, *Jean Damascène*.

dit oui à tout ce qu'il voit, à la pâquerette dans les champs, au fleurissement des cerisiers, et il célèbre également les merveilles de la nuit. La glorification psalmique n'est pas, comme la théodicée, une laborieuse justification de l'harmonie générale : car la théodicée du théologien est le très peu spontané, très peu convaincant plaidoyer d'un avocat très peu convaincu ; Leibniz raisonne trop pour croire vraiment que notre monde est le meilleur des mondes possibles : son optimisme nous fournit une fiche de consolation plutôt qu'il n'exprime une adhésion enthousiaste à la chose créée. David, lui, n'a besoin ni de plaidoyers indirects, ni de preuves cosmologiques, ni de raisons secondaires de croire. Dieu, splendeur resplendissante, est tout entier présent dans la splendeur resplendie ; c'est donc par une vision immédiate que nous lisons la gloire de Dieu dans la visibilité de la lumière. L'émerveillement de la créature devant les merveilles sacramentelles de la création exprime avant tout la confiance et la gratitude. Je vous bénis, forêts, vallées, guérets, dit le poète Alexis Tolstoï. Et le Psaume XIX : « Les cieux racontent la gloire de Dieu et le firmament proclame l'œuvre de ses mains. Le jour en fait le récit au jour, la nuit en donne connaissance à la nuit. »

L'homme dit oui non seulement à l'univers, mais à l'humain en général. La réhabilitation universelle du prochain, l'assistance au prochain sont des idées essentiellement bibliques. Même dans le Pentateuque, la Loi fait déjà accueil à toutes les créatures les plus humbles : la longue procession des humiliés et offensés — la veuve, l'orphelin, le pauvre journalier — défile dans les livres de la Loi avant même que l'Évangile n'ait annoncé sa bonne nouvelle. La bonne nouvelle est annoncée dans l'Ancien Testament, et cette nouvelle est la promotion générale des affligés. Les mots « compassion », « miséricorde », « pardon », « pitié », apparaissent à toutes les lignes dans la Loi. Oserons-nous dire que la Tora est « évangélique » en cela ? « Je suis bon et compatissant », dit le Seigneur dans l'*Exode* (1) ; car tous les humiliés et offensés, selon le prophète Isaïe, sont les amis de Dieu. Le Dieu de Job protège le faible contre le fort et le pauvre contre le riche (2). Edmond Fleg en a fait la remarque : la charité et la justice, disjointes dans un esprit moderne, se confondent dans la Bible : « Aime ton prochain comme toi-même », dit le *Lévi-*

(1) Exode, 22, 27 ; Psaume, 145, 9.
(2) Isaïe, 66, 2 ; Job, 5, 15.

tique, comme le diront les Apôtres (1). Non point : aime toi toi-même en ton ami ; ni : aime ton ami comme un appendice de toi-même — car tel est le langage d'Aristote, c'est-à-dire du philosophe de l' « autre moi-même » ou de l'*Alter ego ;* dans cet altruisme spécieux qui est une simple périphrase de l'égoïsme, l'égo substantiel et annexionniste est donné d'abord, et les autres gravitent autour de cet égo nucléaire comme des satellites, se surajoutent à lui comme des annexes ou des dépendances quand il arrondit ses possessions ; un ami en bronze, un ami empaillé, un meuble ou une potiche, feraient aussi bien l'affaire. Le Comme toi-même du *Lévitique* n'est pas « physiciste », mais bien plutôt « extatique » et proprement miraculeux. C'est un *Allos Autos* renversé ! « Aimez votre ami comme vous aimeriez votre propre vous-même » signifie : je n'ai pas d'autre moi-même que mon ami ; le moi n'a d'autre soi que son aimé — car c'est mon prochain qui est mon propre moi-même ! Ainsi le moi aime son frère comme si lui, l'amant, n'existait pas ; le moi devient son « autre » en personne. L'égo est donc en quelque sorte énucléé de son égoïté ; sorti totalement de ses gonds, extroversé en son ami, le moi n'a plus de soi ; le prochain de la Bible n'est plus l' « autre moi-même » d'une philautie honteuse qui n'ose pas dire son nom, mais il est vraiment l'autre *que* moi-même.

Ce qui est bergsonien, ce n'est pas tellement la morale ouverte, que l'esprit d'ouverture ; car une morale tout ouverte est déjà refermée ; car la morale une fois ouverte, si nous ne continuons pas de l'ouvrir et rouvrir sans cesse, redevient morale close. C'est l'intention d'ouvrir qui importe, laquelle est toujours *in motu*. Les prophètes luttent sans relâche contre la complaisance des belles âmes professionnelles et des bonnes consciences bien contentes, heureuses de s'épanouir comme la rose ou de faire la roue comme le paon. Se pavaner, ce n'est point s'ouvrir, mais c'est plutôt se complaire dans l'excellence d'un moi avantageux et satisfait. Ne serait-ce pas par hasard ce refus de toute « pavane », ne serait-ce pas cette ironie profonde à l'égard de toute bonne conscience qu'on appelle le « mobilisme » bergsonien ? Il n'y a pas de sainteté en acte, et l'effort de l'homme est toujours à recommencer : sur ce point s'entendraient le relativisme de Simmel, le non-conformisme

(1) Lévitique, 19, 18 ; cf. Math., 22, 39 ; Marc, 12, 31 ; Rom., 13, 9 ; Gal., 5, 14 ; Jac., 2, 8.

d'Einstein, le temporalisme de Bergson. Les hommes, dit Jérémie, ont abandonné la source d'eau vive pour se creuser des citernes entr'ouvertes. Et de même ils abandonnent les eaux vivantes du Dieu vivant pour des idoles ridicules, des statues d'or et d'argent, des images taillées dans la pierre. L'acharnement inouï, inexplicable, inlassable avec lequel les prophètes et les patriarches traquent la tentation idolâtrique toujours renaissante, est proportionné au caractère irrépressible et protéen de cette idolomanie elle-même. Les hommes, dès qu'on les laisse seuls, se remettent à adorer stupidement leurs veaux en fonte et leurs ânes d'or, leurs fétiches grossiers, leurs poupées et leurs totems. La tentation idolâtre est la tendance permanente de l'homme stupide d'une part à retomber dans le culte de l'apparence superficielle, d'autre part à se laisser tenter par le morcellement du pluriel, enfin à accepter la rechute dans l'inertie de la mort. Le paresseux, faute d'élan, ne suit plus le mouvement de la vie, ne recherche plus l'unité de l'essence, ne descend plus dans la profondeur invisible ; il devient donc triplement frivole. Si, d'autre part, le propre de la stupidité sans ὁρμή est de s'arrêter à mi-chemin et de se complaire béatement sur l'horizontale du palier déjà atteint, on peut dire que la tentation de l'apparence souriante, la tentation du pluriel et la tentation de l'immobilité sont les trois formes capitales non seulement de la futilité humaine, mais surtout de la sottise humaine ; le grand enfant sourit à l'apparence diaprée. C'est notre « imbécillité », et c'est notre psychasthénie, par conséquent notre faiblesse, qui explique l'immobilisation, la pulvérisation du divin et l'attrait fascinant de la pellicule périphérique. A tout moment, les eaux vivantes tendent à se perdre dans le marais des eaux stagnantes et croupissantes. Ou si l'on préfère d'autres images : l'eau vive de la foi tend à se congeler en idolâtrie. Idolâtrie est le nom de l'éternelle frivolité humaine, celle qui nous fait prendre un sourire pour une vertu, un parfum de rose pour une vérité et une poutre pour un Dieu, celle qui prosterne le superstitieux devant des bêtes à peine plus stupides que lui. Dans le *Banquet* et le sixième livre de la *République*, la dialectique platonicienne, elle aussi, électrisait le naïf toujours prêt à interrompre son ascension, à s'endormir sur le palier, à s'arrêter aux apparences, à se laisser éblouir par les brillantes icônes et tenter par ce que le *Ménon* appelle l' « essaim », c'est-à-dire par le pluriel ; Socrate est le principe vigilant qui maintient éveillés les paresseux pour qu'ils aillent plus haut,

plus loin, toujours au delà du visible, et sans céder à la tentation du multiple ni de l'apparence. Toutefois le « Plusieurs » contre lequel Platon nous met en garde n'est pas un pluriel polythéiste, et par suite la complaisance à ce pluriel, si perfide qu'en soit la séduction, n'est pas à proprement parler un péché. Ce qui est condamné dans la Bible, c'est l'adoration sacrilège et païenne des images : celui qui s'agenouille devant des statuettes ou devant un soliveau lacère le divin ; il n'est donc pas seulement hors de la vérité, mais hors de la religion. Selon l'*Évolution créatrice* également, la vie est tentée à chaque pas de tourbillonner sur place : Bergson nous la montre fascinée par les organismes, par les chefs-d'œuvre qu'elle réussit à créer ; elle ne demande qu'à s'en tenir à ces chefs-d'œuvre sans aller au delà ; seul l'homme a pu franchir la barrière et entretenir en lui l'élan créateur. Disons pour notre part que la tentation du tourbillonnement est, à sa manière, une sorte d'idolâtrie et une complaisance païenne qui freine la mobilisation perpétuelle de la vitalité. L'homme, dit Jérémie (1), adore la pierre et le bois comme s'ils lui avaient donné la vie ; l'homme, succombant à l'embourgeoisement, délaisse l'esprit pour la lettre et l'insaisissable modèle pour son image statique. Même le roi Salomon, devenu trop riche et trop puissant, tombe dans la polygamie et dans le polythéisme ; le roi Salomon s'embourgeoise et se fait aussi stupide qu'un idolâtre : la sagesse de Salomon, ayant perdu contact avec le mouvement de la vie, renié l'inquiétude infinie de l'esprit, tournoie sur place et se complaît en elle-même.

Les prophètes sont restés impitoyablement fidèles à cette épuisante exigence de l'esprit. Isaïe, avant l'apôtre Paul (2), oppose la bouche et le cœur et subordonne le ritualisme des observances à la pitié pneumatique. L'appel à la simplicité, à la nudité de l'esprit, au dépouillement, qui trouvera un écho si émouvant dans les *Deux sources de la morale et de la religion* est la revendication constante des *Proverbes* et du Livre de *Job* ; avant les sages stoïciens ou cyniques, les prophètes fustigent la pléonexie qui développe frénétiquement l'hypertrophie de l'avoir et alourdit les surcharges du luxe : le propriétaire, dépossédé de ses possessions, allégé de toute appartenance inessentielle ou parasitaire, est convié à la profondeur ;

(1) Jérémie, 2, 27.
(2) Isaïe, 29, 13. Cf. Deutéronome, 10, 16.

le frivole oublie ses bijoux, sa vaisselle d'or et son argenterie de luxe pour écouter la voix plus profonde et plus austère de son for intérieur ; cette voix d'un cœur simple (1), détaché, essentialisé, nous parle de l'invisible unité et du divin mystère qui se cachent sous les apparences multicolores ; elle nous met en garde contre la déception dont Salomon, victime des pierres précieuses et du pouvoir, est en quelque sorte le symbole.

(1) Sagesse, I, 1.

AVEC L'AME TOUT ENTIÈRE

I. — Nous disions, parlant des organismes : il n'y a que des totalités ; tout ce qui est, est complet, parfaitement viable et global, et se suffit à soi. Il s'en faut pourtant que la plénitude soit toujours également dense, que l'homme frivole et méchant, mesquin et superficiel, se totalise constamment : c'est dans l'acte libre, et quand l'âme entière se ramasse en chaque motif, que nous redevenons translucides : c'est donc la liberté, et non l'acte régional, qui répond à la vocation de la vie ; c'est la liberté qui permet la régénération. Bergson, parlant de la liberté, laquelle exige sérieux (1), sincérité et profondeur, c'est-à-dire totalisation de l'être, cite la formule célèbre du septième livre de la *République* de Platon : il faut se convertir au Bien de toute son âme, ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ (2). Les captifs enfermés au fond de la caverne doivent tourner vers la lumière non pas la tête seulement, mais le corps tout entier ; ensuite ne doivent pas se tourner un petit peu, de quelques degrés ou d'un angle aigu, mais faire volte-face ou demi-tour, et se retourner entièrement ; enfin ne doivent pas simplement se tourner et rester immobiles, mais aller, et sortir effectivement de la caverne, et monter pour de bon vers la lumière du soleil. Et de même se convertir à la vérité par une véritable conversion (ἐπιστροφή ou περιστροφή) au sens de Platon et de Plotin n'est pas se convertir avec un petit bout de son âme, mais avec l'âme tout entière ; ni aller dans une direction divergente, mais, par une interversion radicale, prendre la direction diamétralement inverse ; ni dire qu'on le fera, crier Bravo et après ce grand coup de chapeau donné aux vérités immortelles, rester planté comme un piquet, mais se lever et marcher. Jésus lui-même, répondant aux Pharisiens, confirme la parole si souvent prononcée dans le Deutéronome et qu'il considère comme le premier commandement de toute la Loi : Tu aimeras l'Éternel ton Dieu, de tout ton cœur et

(1) Sérieux : *Le rire*, p. 80.
(2) *Rép.*, VII, 518 *c* (cf. IV, 436 *b*) ; *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 128. Cf. *La pensée et le mouvant*, p. 263 (sur Ravaisson).

de toute ton âme (1). Dieu n'est pas un être avec lequel on puisse n'avoir qu'un rapport unilatéral et partitif, ni un objet qu'on puisse toucher par une petite portion de son esprit, par exemple la connaissance, ou *a fortiori* par une portioncule de cette portion, comme le raisonnement : mais il exige que nous lui consacrions toute notre vie et toutes les fibres de notre sensibilité, toutes les forces de notre pouvoir, toute la tension de notre vouloir, toute l'étendue de notre savoir ; Dieu ne veut pas être aimé du bout de l'âme, avec une partie superficielle de l'esprit, et par exemple pour des raisons idéologiques : lui, l'infiniment exigeant, il veut que nous le vivions de tout notre être, que nous l'aimions de tout notre cœur, et non pas avec un quart de cœur, avec une seule oreillette ou un seul ventricule ; il veut, lui l'Unique, être aimé sans partage, le plus intensément et le plus durablement possible (2), et d'un amour littéralement extrême ; non pas une fois par semaine, comme font l'hypocrisie bien-pensante et la bigoterie cérémonielle, mais si possible à tous les instants de notre vie ; non pas avec des réserves, mais à fond et sans mesure ; Dieu veut qu'on l'aime *passionnément* ; que nous restions à son service jusqu'au dernier souffle, jusqu'à la dernière goutte de notre sang et jusqu'au dernier globule de cette dernière goutte. Il ne faut donc pas s'étonner si le théoricien du pur amour, parlant pour des cœurs purs, c'est-à-dire non partagés et absolument désintéressés, a retrouvé le langage d'Isaïe et du Deutéronome... Ce fut, il est vrai, le langage d'Aristote et même de Cicéron : le sérieux (σπουδαῖος) n'est-il pas, selon l'*Éthique à Nicomaque*, celui qui désire de toute son âme (κατὰ πᾶσαν τὴν ψυχήν) ? (3). Car c'est ainsi que Fénelon se représente la simplicité d'une âme entière et non partagée : l'âme simple, c'est-à-dire sérieuse et sincère, ressemble à un bloc de cristal transparent où la lumière règne sans réserve ni restriction. Comment une conversion *du tout au tout*, comment une décision qui engage *le tout pour le tout*, joue le *tout ou rien* de notre destinée ne répondraient-elles pas à un impératif absolu et catégorique ? Plus de demi-mesures, de compromis ou de *distinguo* ! L'engagement passionnel ne connaît

(1) Deutéronome, 6, 5 ; 10, 12 ; 11, 13 ; 13, 3 ; Isaïe, 26, 9. Cf. Math., 22, 37 (ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου, ...ψυχῇ, ...διανοίᾳ) ; Marc, 12, 30 et 33 (ἐξ ὅλης συνέσεως, ἰσχύος) ; Luc, 10, 27.

(2) Cf. BOSSUET, *Méditations sur l'Évangile*, III, 43e-44e journées.

(3) FÉNELON, *Instructions et avis sur divers points de la morale et de la perfection chrétienne*, XIX : Sur le pur amour. ARISTOTE, *Éth. Nic.*, IX, 4, 3. CICÉRON, *De Legibus*, I, 49 *(toto pectore)*. Cf. SAINT BERNARD, *De Diligendo Deo*, III, 6 et XIV, 29.

qu'un degré : le superlatif ; une grandeur : le maximum ; une philosophie : l'extrémisme ou le maximalisme. Martin Buber a beaucoup insisté sur cette récupération de toutes les puissances de tout l'être qui caractérise la sainteté hassidique... En fait, la conversion profonde et passionnée, vécue parfois comme « torsion du vouloir sur lui-même », prélude dans la sagesse bergsonienne à une totale réforme intérieure ; Bergson a toujours dit que l'acte philosophique n'est pas un réarrangement de concepts déjà connus (1), ni une *ars combinatoria* disposant des éléments anciens dans un ordre nouveau : comme le temps est un renouvellement radical grâce auquel l'être total devient un autre, ainsi la démarche philosophique est un acte *sérieux* et une plénière conversion de toute la personne, conversion qui implique un renversement de toutes nos habitudes, de toutes nos associations, de tous nos réflexes. — Appelons optimiste une doctrine selon laquelle celui qui est à fond soi-même ne peut être mauvais. Or, n'y a-t-il pas dans cette immanence même de l'idéal personnel un certain danger de solitude ? Il nous faut vérifier, pour conclure, que le réalisme de l'immédiat rend à cette totalisation immanente une intention transitive.

II. — La totalisation n'est pas seulement *sérieuse*, elle est encore *innocente*. Bergson a consacré la plus grande partie de sa vie à rechercher un contact direct avec la donnée immédiate, à traquer les moyens termes protocolaires qui médiatisent notre rapport avec le réel, à dénoncer les mirages de *transposition* et d'*interposition*. Sa philosophie est littéralement un retour aux choses *elles-mêmes* : la perception pure n'est-elle pas *datum ipsum*, l'ipséité du donné en personne ? Par-delà les associations et les souvenirs l'artiste ne vise-t-il pas, selon *Le rire* et *Matière et mémoire*, quelque chose comme l'ingénuité originaire de la forme pure ? Bergson en cela tend la main non seulement au néoréalisme anglo-saxon, mais encore à ce réalisme russe qui est en quelque sorte une philosophie autodidacte et une nouvelle innocence : Bergson se serait reconnu dans le réalisme de Losski, dans l'immédiat de Frank, et même dans l'objectivité tolstoïenne ; la réalité « à bout portant », écrit Moussorgski à Vladimir Stassov, voilà ma visée ! Le musicien accueille tels quels les bruits de la foire et la chanson de la nourrice : — tels quels, c'est-à-dire sans

(1) Entre autres : *La pensée et le mouvant*, p. 115.

cette *distance* idéaliste qui est le principe de la stylisation... et du mensonge, et qui édulcore la rude saveur des choses. Entrant tout de suite en matière, l'ennemi juré du Criticisme veut la proximité immédiate : l'éloge de la simplicité et même du naturisme végétarien (1) n'aurait-il pas par hasard pour origine la phobie des intermédiaires ? Cette philosophie sans gnoséologie ni avant-propos s'attache à des événements directement vécus : l'émotion dans les *Deux sources*, l'intuition surtout ont lieu *à même la personne.* L'intuition est connaissance, mais aussi union fruitive et sympathie vécue ; elle est l'entrevision de la vérité, mais elle est aussi jouissance et joie ; elle n'est pas seulement une gnose, elle est une diète vitale et un mode d'être. Platon, parlant des plaisirs vrais du philosophe, ne craint pas d'écrire le mot « jouir » : καρποῦσθαι (2). « Sentez et voyez que l'Éternel est bon », dit le Psaume XXXIV. Car l'absolu n'est pas simplement un objet pour la connaissance, il est encore un aliment et une « viande » divine que l'esprit s'assimile ou qu'il devient lui-même sans médiateur interposé par transmutation intime et transsubstantiation. Il y a aussi loin de l'intuition purement cognitive à l' « homœose » que de la vision gnostique à la participation ontique ! N'est-ce pas ce que le christianisme appelle l'*imitation* de Jésus-Christ — cette imitation qui ne consiste pas à mimer ou à singer, mais à devenir soi-même extatiquement l'objet ? Bergson, s'il condamne l'imitation qui est itération mécanique et qui s'oppose à l'initiative, prêche au contraire l'identification d'essence. Et il n'y a pas davantage mimétisme, comme dans l'exemplarisme dogmatique, mais coïncidence totale avec l'aimé.

Il y a plus. Bergson montre que les insolubles pseudo-problèmes de la pseudo-philosophie, et les fantasmes affolants, et les sophismes vertigineux prennent leur source dans un dédoublement : l'optique rétrospective du spectateur (3) se dédouble du présent flagrant de l'acteur. La conception, qui est perception à la deuxième puissance, l'intelligence hypothétique qui fabrique des outils à faire des outils, la négation qui est affirmation sur une affirmation, sont toutes frappées du même exposant et de la même secondarité. Le sujet qui, au lieu de voir, prétend voir la vision, et se regarde voyant et à la

(1) *Deux sources de la morale et de la religion*, pp. 320-321.

(2) *Rép.*, IX, 587 *a*. Cf. Ps., 34, 9. Les Septante traduisent γεύσασθε et la Vulgate *Gustate* : Psaume 33 de la Vulgate.

(3) Par exemple : *Essai*, pp. 143-144.

vision tout court substitue la vision de la vision, et cesse d'être intérieur à la miraculeuse et toute simple opération dont il est la première personne, et se pense à la fois comme Je et comme Lui, ce sujet fabrique d'absurdes apories dans le goût de Zénon. L'homme libre qui adopte sur sa propre liberté le point de vue extérieur et perspectif du spectateur la rend incompréhensible : le dilemme de la nécessité et de l'indifférence tient à un point de vue spéculatif et en quelque sorte contemplationniste sur le se-faisant. En fait, l'homme est la liberté elle-même, comme il est le temps en personne : *tempus ipsum, libertas ipsa* : c'est ainsi que l'innocent, chez Tolstoï, ne connaît pas la vérité puisqu'il est la vérité *elle-même*, devenue tout entière innocence ! La sagesse était, chez Leibniz, la « scopie » synoptique du théâtre universel : chez Bergson elle serait plutôt participation vécue... L'absence de toute méthodologie, de toute propédeutique traduit déjà chez Bergson ce besoin d'un engagement immédiat : le devenir commence séance tenante, sans prélude ni prolégomènes. C'est pourquoi Bergson tarda tellement à poser à part le problème moral : si la liberté fut d'abord cherchée dans l'approfondissement intérieur plutôt que dans un rapport transitif de l'homme à l'idéal, la liberté, du moins, se prouve elle-même *en faisant*. La joie succède alors à la morosité du dédoublement abstrait : dans la joie l'agir et le sentir sont paradoxalement en raison directe l'un de l'autre ; ce paradoxe définit toute la sagesse, dont Bergson a dit un jour qu'elle était d'agir en homme de pensée et de penser en homme d'action ; à la fois gnostique et drastique, la sagesse, comme la poésie, unit en elle-même le savoir et le faire. Que le philosophe soit donc non pas le spectateur d'un spectacle, mais l'acteur d'un drame, ou mieux l'agent d'une action en train de se faire ! On peut dire que le bergsonisme, dans son ensemble, est bien le point de vue de l'acteur, c'est-à-dire de la création, et qu'il nous invite à accomplir avec lui le mouvement efférent de la poésie. La compréhension elle-même n'est-elle pas création, ou ποίησις et, en l'espèce, recréation ? Comprendre, n'est-ce point refaire ? La compréhension n'est pas en sens inverse de la création, marchant dans ses pas, mais elle est de même sens : la signification n'est donc pas son terminus, mais son point de départ. N'y a-t-il pas une « interprétation créatrice » (1) ? Redisons-le : la symétrie du centri-

(1) Gisèle BRELET, *L'interprétation créatrice.*

fuge et du centripète est un leurre... Et puisque recommencer et commencer sont de même sens, la philosophie tout entière deviendra pour nous un acte que chacun doit refaire quant à soi et par devers soi, respectivement et pour son propre compte, comme s'il était le premier, ou mieux comme s'il était seul. C'est l'exemple que nous donnait Descartes. Et ainsi, être bergsonien ne serait pas redire *ce que* Bergson a dit, mais faire *comme* Bergson a fait, en toute solitude et en toute innocence. Celui qui *re*pense les grandes vérités est comme celui qui aime : il aime comme si c'était la première fois qu'un homme était amoureux, comme si ce printemps était le premier printemps du monde. Il n'a plus une *optique*, mais une *destinée.*

Comme l'intuition et l'émotion, advenant *in vivo*, annulent la distance stylisante, ainsi l'action réunit les deux optiques disjointes : distancement et dédoublement, qui sont des formes de l'exil, cèdent à la grâce de l'immédiat. La conversion platonicienne, disions-nous, est conversion de l'âme entière, demi-tour complet, démarche effective : c'est à l'effectivité que l'obligation de *faire* se rapporterait ; car l'important n'est pas de promettre qu'on quittera la caverne, ni d'applaudir à ceux qui la quittent, mais de la quitter soi-même et sur-le-champ : l'important n'est pas de le dire, mais de le faire. C'est que la parole n'est pas seulement un engagement dérisoire et misérablement partiel de la personne, un engagement du petit bout de la langue ; ni seulement une forme bâtarde et dégénérée de l'action, une expression elliptique, symbolique et métaphorique : le langage est avant tout une action sur de l'action, une action avec *exposant*, une action *secondaire*, et par conséquent ineffective et notionnelle, une action à l'usage de celui que Bergson appelle (1) *Homo loquax*, l'homme verbeux, prolixe et débile. S'engager n'est point conjuguer le verbe s'engager, comme les farceurs à la mode qui font des conférences sur l'engagement, ni s'engager à s'engager, comme les écrivains célèbres, mais s'engager *pour de bon*, par un acte immédiat et primaire, par un acte effectif et drastique que nous appellerons la *quoddité* de la décision. N'écoutez pas ce qu'ils *disent*, regardez ce qu'ils *font*, dit Bergson bien souvent (2). Faire comme on dit — et mieux encore faire sans dire : tel fut le souci constant de Tolstoï ; le sage de Iasnaïa Poliana, apôtre et hagiographe, n'a-t-il

(1) *La pensée et le mouvant*, p. 92.

(2) *Deux sources de la morale et de la religion*, pp. 26, 149, 172, 193. TOLSTOÏ, *Le Royaume de Dieu est en vous*, chap. V.

pas tenu à vivre l'évangélisme total qu'il professait ? N'écoutez donc pas ce que dit Zénon, et qui n'est pas autrement sérieux : regardez plutôt ce que fait Achille ! Car il n'y a de témoignage absolument sincère et total sur l'intention que le témoignage par les actes. L'acte, disait Aristote (1), est plus éloquent et plus convaincant que le verbe : par exemple Eudoxe de Cnide était hédoniste en théorie, mais tempérant dans ses mœurs ; et mieux vaut un hédoniste austère qu'un rigoriste polisson. Plutôt *être* et n'en jamais parler, que n'être pas et en parler sans cesse ! Il y a ainsi des choses qui ne sont pas faites pour qu'on en parle, mais faites pour qu'on les fasse ; ces choses auprès desquelles la parole, expression avortée et atrophiée, expression pour rire, semble si misérablement fictive, ces choses sont les plus précieuses et les plus importantes de la vie — car leur nom est : Amour, Poésie, Musique, Liberté. Le rossignol ne fait pas de conférences sur les arpèges, mais il rend l'arpège possible *en le faisant*... Entre le rossignol et le conférencier la distance est aussi grande qu'entre la Poésie et les poétiques : celle-là qui est un « faire » directement et sans exposant ; celles-ci qui sont du faire sur le faire, du faire à la deuxième puissance ou au second degré.

Le héros non plus ne fait pas de conférences sur l'héroïsme. Le saint et le héros agissent sur leur prochain non par ce qu'ils écrivent, comme les hommes de lettres, ni même par ce qu'ils disent, comme les orateurs, mais par ce qu'ils font et plus encore par ce qu'ils sont ; par leur chant et par leur charme, comme le Poète qui est « faiseur » et se sert des mots non pour dire, mais pour captiver ; par l'exemple de leur vie et le rayonnement poétique de leur présence ; car l'être de l'homme est tout entier acte et opération. Tandis que les prédicateurs éloquents, selon le mot de Balzac, nous font changer d'opinion, mais non point de conduite, c'est-à-dire convainquent sans persuader, l'homme qui *fait*, héros, saint ou poète, donne seul l'envie de ressembler. Ce n'est pas en prêchant la générosité qu'on l'obtient ! car en prêchant on n'obtient qu'un assentiment poli. Et c'est pourquoi la propagande est si peu convaincante... Le sacrifice du martyr, lui,

(1) *Éth. Nic.*, X, 2 (cf. X, 1, 3) : ἐπιστεύοντο δ' οἱ λόγοι διά τὴν τοῦ ἤθους ἀρετὴν μᾶλλον ἢ δι' αὑτούς. Cf. XÉNOPHON, *Mémorables*, IV, 4, 11 : ἢ οὐ δοκεῖ σοι ἀξιοτεκμαρτότερον τοῦ λόγου τὸ ἔργον εἶναι ; et Hippias répond à Socrate : δίκαια μὲν γὰρ λέγοντες πολλοὶ ἄδικα ποιοῦσι, δίκαια δὲ πράττων οὐδ' ἂν εἷς ἄδικος εἴη. Cf. CICÉRON, *De Fin.*, II, 25. DESCARTES, *Discours de la méthode*, IIIe Partie.

n'est pas de la propagande : car le martyr fut passionné jusqu'à la mort, et les vertus exaltantes de son exemple sont infinies. Le saint bergsonien, qui est lui-même l'exhortation au mouvement, et qui conjure la Gorgone éléate, ressemble au Staretz russe ; entre le Staretz et les dignitaires de la hiérarchie monastique pravoslave, il y a autant de différence qu'entre la personnalité rayonnante du Zaddik et le docteur de la Loi. Le Staretz russe, le Zaddik du Hassidisme, le Saint bergsonien ne transforment ceux qui les entourent ni par leurs écrits, ni par leur parole, ni par leur savoir, ni par leur idéologie, mais par leur être ; c'est la personne qui est le message et l'appel, et la leçon d'héroïsme, qui est la généreuse effusion et la profusion inépuisable des bénédictions. A partir d'ici la sagesse ne se distingue plus de l'héroïsme — car elle est héroïquement sage !

La philosophie de l'immédiat est, au sens littéral, une philosophie *positive*, c'est-à-dire une philosophie qui dit oui, oui à la vie, à l'être et à Dieu. C'est le Oui qui va de soi ! Aussi un seul oui l'emporte-t-il sur une infinité d'expériences négatives. L'*Évolution créatrice* nous a révélé dans la négation un deuxième mouvement qui est pour ainsi dire jugement sur un jugement ; et le livre des *Deux sources* ajoute ceci : c'est l'intelligence qui se ravise, et dit non au dévouement, et se refuse au groupe. Si la joie tout efférente est le symptôme d'un Plus et si elle exprime la pure positivité de l'élan créateur, il est naturel que la philosophie soit un retour aux sources de la joie ; pour la même raison, et parce que la douleur, selon *Matière et mémoire*, est une espèce de mouvement qui reflue sous forme de sensation, la sagesse activiste de Bergson sera victoire sur la souffrance, sur la mauvaise conscience et sur toutes les variétés de l'échec. La philosophie affirmative est par là même une philosophie à l'endroit : les interversions d'évidences et renversements paradoxaux qu'elle nous propose doivent être tous considérés comme une remise à l'endroit de ce qui était à l'envers. C'est surtout l'irréversibilité du temps qui nous indique la bonne direction. En fait, tout est à l'endroit, y compris le mouvement rétrograde qui croit marcher à reculons, y compris le souvenir qui semble aller à rebrousse-devenir : oui, tout va, *volens nolens*, dans le sens du devenir, de la création et de la poésie. Le βλέπων εἰς τὰ ὀπίσω n'est-il pas condamné par l'Évangile de saint Luc ? L'homme qui a reconnu le vrai sens de sa vocation, l'homme à l'endroit, l'homme remis sur ses pieds regarde à nouveau devant lui, comme ses yeux l'y invitent, au lieu de loucher

vers l'arrière, comme la négation le lui chuchote ; s'avance librement où ses jambes le portent au lieu de rester sur place. Le nécessitarisme mégarique empêchait l'avenir d'advenir comme l'immobilisme éléate empêchait le mouvement d'aboutir : la philosophie à l'endroit dépanne à la fois la futurition et la locomotion ; une fois conjurée la malédiction de l'immobilité, une fois exorcisés les sortilèges de rétrospectivité et de rétrogradation, Achille se tourne à nouveau non seulement vers l'avant, mais vers l'avenir ; Achille rejette les tisanes de la réminiscence et surmonte le négativisme de la mort.

La philosophie du Oui retrouve ainsi la voie droite, *via recta*, celle qui est tout ensemble droite et directe : car elle mène, d'une part, vers le futur, et, d'autre part, elle relie sans intermédiaire le Je au Tu et la première à la deuxième : la deuxième personne n'est-elle pas, pour qui aspire à présentifier l'absence et à concrétiser les abstractions lointaines, la personne immédiate et prochaine par excellence ? Si Orphée n'avait pas cédé au mirage de rétrospection, il aurait gardé près de lui la femme aimée ; inversement c'est la femme aimée, le corrélat du rapport immédiat, qui révèle à Thésée la *via recta* en plein labyrinthe. Dans l'amour, c'est-à-dire dans le rapport transitif et direct du Je avec son Autre, l'intuition et l'action trouvent enfin leur synthèse. Montrons, pour finir, que le souci de l'Autre est inclus dans toute intention passionnée, que l'intuition ne se distingue plus de la sympathie secourable, que l'efficacité enfin est la conséquence nécessaire de l'effectivité. Puisque la conscience, selon l'*Évolution créatrice*, est toute liberté, c'est dans le rayonnement de cette liberté qu'il faudrait reconnaître la bienfaisante vocation de la présence héroïque ou géniale telle que la décrit le livre des *Deux sources*. Car la liberté a une vocation, et cette vocation, c'est de rendre libres les serfs qui l'entourent. Celui qui vit aux côtés d'un homme libre a envie d'être libre, comme celui qui vit dans le rayonnement d'un homme généreux devient généreux à son tour. Il y a comme une contagion de générosité et de liberté : la liberté, telle une traînée de poudre, allume autour d'elle des foyers de liberté ; c'est une véritable réaction en chaîne, comme dans cette ὁρμαθός magnétique que nous décrit l'*Ion* de Platon. La liberté ne confère pas ceci ou cela, ne fait pas ceci ou cela, mais elle donne envie d'être libre : la généreuse liberté, la liberté héroïque réveille la liberté chez les autres ! La liberté fait don aux autres de la liberté, c'est-à-dire d'elle-même, mais non point par une donation extérieure

ni en se déversant de l'un en l'autre... Non ! l'initiative créatrice induit immédiatement, magiquement, télépathiquement de l'un à l'autre les initiatives recréatrices — car l'initiative est contagieuse. L'*Évolution créatrice* disait que la vocation de la liberté est d'introduire de l'indétermination dans la matière : le livre des *Deux sources* ajoutera, sans le dire expressément, qu'elle insère aussi l'indétermination dans les âmes... L'homme libre est tellement libre qu'il délivrerait même les pierres ! n'a-t-il pas de la liberté pour tout le monde ? La liberté n'est pas seulement libre, elle est libératrice. La liberté est une délivrance. Même les femmes de Barbe-Bleue qui n'ont pas écouté Ariane, qui n'ont pas suivi la libre Ariane vers la lumière du grand jour, qui n'ont pas été convaincues par cette liberté, qui ont préféré les souterrains du triste château, peut-être ont-elles été secrètement touchées par la grâce de la vie nouvelle dont Ariane leur apportait le message : car celui qui a eu, ne fût-ce qu'une seconde, l'avant-goût du printemps, ne supportera plus la saison de l'étroitesse. La liberté n'est pas libre pour rester tranquillement en elle-même, pour exercer bourgeoisement sa profession de liberté. Mais elle est libre, et du même coup elle libère. Quand on dit que la liberté est toute opération, cela signifie : la liberté n'est rien en soi, *la liberté est toute libération*, comme le mouvement est aussi mobilisation et la vie animation ; Dieu lui-même « crée des créateurs » (1), par une mystérieuse transfusion de sa divinité. Qui sait ? Dieu n'est peut-être pour nous que cette déification continuelle... C'est une corne d'abondance inépuisable : la liberté ne cesse de donner et de prodiguer, ressuscitant les cadavres, électrisant les hommes assoupis, provoquant la révolte des opprimés et la généreuse colère des prophètes. « Les portes de l'avenir s'ouvrent toutes grandes ; un champ illimité s'offre à la liberté (2). » Comme dans la légende russe de Kachtchéï, mise en musique par Rimski-Korsakov, le *Paladin-Tempête* ouvre à Ivan Korolévitch les portes du printemps, de la lumière et de la liberté. C'est le temps qui est ici le principe mobilisateur de l'univers inerte. La liberté n'est-elle pas une durée condensée dans l'instant génial ? L'homme libre n'est-il pas un devenir incarné qui fait devenir l'immobile ? Achille, prêchant d'exemple, s'élance et rattrape la tortue et se rit des apories éléates.

(1) *Deux sources de la morale et de la religion*, p. 270, cf. p. 338.
(2) *La pensée et le mouvant*, p. 114 *(Le possible et le réel)*. Cf. p. 290.

Les chevaliers de l'engagement verbal et notionnel seront confondus. C'est la déroute des hypnotiseurs. Le monde entier délivré du sortilège, chante et nous sourit ; le paralytique se met à marcher et à danser, l'exultation et l'allégresse s'emparent de tous les hommes délivrés de leurs chaînes. Isaïe (1) salue avant la *République* de Platon, cette renaissance de l'humain : le captif, reniant sa vie de taupe et de cloporte, quitte à jamais la caverne de servitude. L'homme abonde dans le sens de la futurition, qui est le sens normal de la marche et du progrès, le temps à l'endroit (2), et perçoit « le chant joyeux de l'avenir ». Car le mot *Joie* est un mot aussi important chez Bergson que chez les Prophètes : la joie qui fait danser les hommes, la joie des radieux lendemains, ne tient-elle pas avant tout à la délivrance, c'est-à-dire à l'opération de la liberté ?

Cette délivrance est infinie, comme est continuelle la guerre libératrice qui nous sert à conquérir et à sans cesse reconquérir notre liberté toujours menacée. La délivrance de l'homme empirique ne prendra donc jamais fin ; incapable de jouir dans l'intervalle d'une liberté en acte, l'homme sera en lutte jusqu'à la fin des temps, et sa libération ne cessera jamais.

Car, pour ce qui est de la Jérusalem de lumière, de la Ville invisible des légendes russes, de la céleste Kitiège de notre espoir, c'est là un grand mystère dont la mort nous sépare irréversiblement et que nous ne pouvons connaître en ce monde. Aussi est-ce dès ici-bas que doit fleurir et refleurir dans nos cœurs, l'invisible cité où les hommes n'ont plus ni faim ni soif, ne grelottent plus de misère et de froid, et ne souffrent plus les uns par les autres. Alors nous entendrons peut-être dans le silence, les anges de la nuit qui nous parlent de la lointaine Kitiège et chuchotent à notre oreille les choses indicibles.

(1) Isaïe, 42, 7.
(2) Luc, 9, 62.

BIBLIOGRAPHIE

Une bibliographie complète de Bergson, arrêtée en 1952, occupe 67 pages du livre de Mme R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson éducateur*. Nous ne citons ici que quelques ouvrages, parmi les plus originaux et les moins connus du public, ainsi que des thèses récentes, à l'exclusion des études célèbres connues de tous (Éd. Le Roy, J. Chevalier, A. Thibaudet) et des innombrables essais journalistiques. Au reste les œuvres de Bergson sont accessibles à tous, et, par surcroît, peu nombreuses : il n'y a pas tellement d'intérêt à répéter après lui ce qu'il a dit en termes admirablement clairs dans ses propres œuvres. Le lecteur serait donc sans excuse de ne pas lire Bergson lui-même de préférence à tous ses commentateurs.

I. — Études générales

J. Segond, *L'intuition bergsonienne* (1912).

H. Hoeffding, *La philosophie de Bergson* (1914 ; trad. fr., 1916).

G. Simmel, *Henri Bergson* (1914 ; recueilli dans *Zur Philosophie der Kunst*, 1922).

Mgr Régis Jolivet, *Essai sur le bergsonisme* (Lyon, 1931). Cf. *Année théologique*, 1941.

Jean Wahl in *Nouvelle revue française*, 1939 et *Confluences*, 1941.

Henri Bergson, Essais et témoignages inédits recueillis par A. Beguin, et P. Thévenaz (Neuchâtel, La Baconnière, 1941).

J. Delhomme, *Vie et conscience de la vie, essai sur Bergson* (1954).

IV Cahiers d'*Études bergsoniennes* (1948-1956), dirigés par Henri Gouhier.

Bergson et nous, Actes du X^e^ Congrès des Sociétés de philosophie de langue française (1959).

G. Pflug, *Henri Bergson* (Berlin, 1959).

II. — Ouvrages d'ensemble, partiellement consacrés a Bergson

L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (1927).

I. Benrubi, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France* (1933).

Jean Wahl, *Tableau de la philosophie française* (1946).

III. — Problèmes particuliers

G. Marcel, Bergsonisme et musique (*Revue musicale*, 1925).
Fr. Heidsieck, *Henri Bergson et la notion d'espace* (1957).
V. Mathieu, Tempo, memoria, eternita : Bergson e Proust (in *Il Tempo, Archivio di Filosofia*, 1958).
Mourgue et Monakow, *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psychopathologie* (1928).
Mourgue, *Neurobiologie de l'hallucination* (Bruxelles, 1932).
Vialleton, *L'origine des êtres vivants* (1929).
Georges Canguilhem, Commentaire au troisième chapitre de l'Évolution créatrice (*Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 1943).
R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin* (1959).

IV. — Les objections

F. Rauh, La conscience du devenir (*Revue de métaphysique et de morale*, 1897-1898).
R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire, le pragmatisme de Bergson* (1911).
J. Maritain, *La philosophie bergsonienne* (1914).
E. Rodrigues, *Bergsonisme et moralité* (1922).
G. Bachelard, *La dialectique de la durée* (1936).
Philippe Fauré-Fremiet, *Esquisse d'une philosophie concrète* (1954).
Gisèle Brelet, *Le temps musical* (1949).

V. — Textes bergsoniens, quoique non consacrés a Bergson

G. Poulet, *Études sur le temps humain* (Édimbourg, 1949).
Dr E. Minkowski, *Le temps vécu, études phénoménologiques et psychopathologiques* (1933).

Pour ceux qu'intéresserait l'influence de Bergson en Russie, rappelons que l'*Évolution créatrice* fut traduite en russe la première, en 1909, et de façon assez peu satisfaisante (voir l'article de R. Kroner, in *Logos* russe, 1910, t. I) ; l'*Essai sur les données immédiates* est traduit en 1911, par le philosophe Serge Hessen, sous le titre *Temps et liberté de la volonté*, et complété par l'*Introduction à la métaphysique* (édit. de la revue *Rousskaïa Mysl*) ; en 1911, également, paraissait une traduction de *Matière et mémoire* due à A. Bauler ; la traduction est bonne malgré quelques néologismes malsonnants (cf. S. Hessen, *Logos*, 1911, IV, p. 294). La revue *Sophia*, qui paraissait en russe à Berlin, publia en 1923 une étude de A. Lazarev sur l'*Énergie spirituelle*.

On le voit, les œuvres de Bergson furent connues en Russie, dans un ordre assez fantaisiste. L'influence bergsonienne n'en est pas moins profonde sur de grands penseurs mystiques comme Léon CHESTOV *(Les révélations de la mort)* ou intuitionnistes comme Nicolas LOSSKI *(Obosnovanié intuitivisma)*. Voir aussi l'article de Simon L. FRANK, L'intuition fondamentale de Bergson, in *Henri Bergson, essais et témoignages* (La Baconnière, 1941, p. 195).

L'*Essai sur les données immédiates* a été traduit en anglais en 1910 par POGSON ; l'*Évolution créatrice* par Arthur MITCHELL en 1911 ; la même année W. S. PALMER et N. M. PAUL traduisaient *Matière et mémoire*, et C. BRERETON et F. ROTHWELL, *Le rire*. L'*Énergie spirituelle* est traduite en 1920 par Wildon CARR, les *Deux sources* en 1935, par BRERETON et AUDRA, *La pensée et le mouvant* en 1945.

TABLE DES MATIÈRES

1959. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France)
ÉDIT. N° 25 448 IMPRIMÉ EN FRANCE IMP. N° 15 882